ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON A. BERTHOLET / O. KERN
H. LIETZMANN / E. LITTMANN / K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

FRIEDRICH PFISTER WÜRZBURG
OTTO WEINREICH TÜBINGEN
UND
MARTIN P. NILSSON LUND

DREIUNDDREISSIGSTER BAND

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Berlin und der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

1 9 3 6

LEIPZIG UND BERLIN

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

PRINTED IN GERMANY

INHALTSVERZEICHNIS

I. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

ABHANDLUNGEN

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

ZUM NEUEN JAHRGANG

Das Archiv für Religionswissenschaft hat seit der Neugestaltung im Jahre 1904 mehr als drei Jahrzehnte lang im Mittelpunkt religionswissenschaftlicher Forschung des In- und Auslandes gestanden. Wir erhoffen dies auch für die Zukunft. Und wenn wir mit einer neuen Problemstellung hervortreten, so halten wir doch mit Überzeugung an der Lehre fest, die wir von Hermann Usener und Albrecht Dieterich empfangen haben, daß die Grundlagen aller Religionswissenschaft nur nach den Grundsätzen der philologisch arbeitenden Geschichtswissenschaft geschaffen werden kann, deren auch die Religionspsychologie und die Religionsphilosophie nicht entbehren darf. Die beiden Herausgeber, von denen der eine neu in die Schriftleitung eingetreten ist, haben in langer wissenschaftlicher Tätigkeit diese Methode in Arbeiten erprobt, die der allgemeinen Religionswissenschaft, insbesondere den antiken Religionen, und der deutschen Volkskunde gewidmet waren.

Über die Hauptprobleme, denen das Archiv für Religionswissenschaft fortan gewidmet sein soll, gibt der einleitende Aufsatz Auskunft. Diese Fragen, die künftig in erster Linie behandelt werden sollen, sind so umfassend und greifen so tief in das Leben der Gegenwart ein, daß sie eines festen Sammelpunktes bedürfen. Und zu ihrer Bearbeitung sind viel mehr Forscher nötig, als heute vorhanden sind. So will das Archiv auch einen religionswissenschaftlichen Nachwuchs heranziehen, der sich mit diesen Problemen befaßt. Wenn die neue Problemstellung in erster Linie sich auf die germanischen Völker in Vergangenheit und Gegen-

wart bezieht, so sollen deshalb Gelehrte anderer Nationen von der Mitarbeit sich keineswegs ausschließen, sondern nach wie vor in unserm Archiv verkehren, da ja ein großer Teil dieser Probleme auch sie unmittelbar berührt. Und so soll auch künftighin unser Archiv zu seinem Teil dazu beitragen, daß die Vertreter vieler Nationen in gegenseitiger Achtung und gegenseitigem Verstehen sich im gemeinsamen Ringen um gemeinsame Fragen vereinen.

DER VERLAG	DIE HERAUSGEBER
B. G. TEUBNER	FR. PFISTER O. WEINREICH

DIE RELIGION UND DER GLAUBE DER GERMANISCHEN VÖLKER UND IHRER RELIGIÖSEN FÜHRER

EINE PROBLEMSTELLUNG

VON *FRIEDRICH PFISTER* IN WÜRZBURG

Im Mittelpunkt der Forschungsarbeit des Archivs für Religionswissenschaft soll künftighin das Thema stehen: Die Religion und der Glaube der germanischen Völker und ihrer religiösen Führer.

Im folgenden soll dieses Thema erläutert und sollen die wichtigsten Probleme, die es bietet, aufgezeigt werden; nicht etwa, als ob diese Fragen bisher noch nie Antworten gefunden hätten oder gar überhaupt noch nicht aufgeworfen worden wären: Es handelt sich hier nur um eine erstmalige systematische Darlegung dieser zum Teil alten Einzelprobleme, die von unserem Thema zusammengefaßt werden, die es jetzt erneut in unserer Zeit zu bearbeiten gilt und in deren Behandlung unsere Zeitschrift von nun an eine wesentliche Aufgabe erblicken wird. Wenn dabei von mir der Versuch gemacht wird, auch Richtung und Ziel der künftigen Forschung da oder dort anzudeuten oder gar einmal eine bestimmte These aufzustellen oder ein Urteil zu fällen, so will ich hierdurch ihr keineswegs vorgreifen, sondern lediglich sagen, wie ich mir selbst den weiteren Weg denke, nachdem ich mich dreißig Jahre lang mit religionswissenschaftlichen und volkskundlichen Problemen beschäftigt habe. Ihn oder einen anderen einzuschlagen wird von den Mitarbeitern abhängen. Und da hoffe ich zusammen mit dem Mitherausgeber unserer Zeitschrift, Otto Weinreich, daß sowohl solche, die lange erprobt sind auf dem Gebiet der Religionswissenschaft, unserem Problemkreis sich zuwenden, als auch jüngere Kräfte in seiner Erforschung heranwachsen. Denn die Fragen, um die es sich hier handelt, sind brennend in der Gegenwart, nicht nur für die germanischen Völker, sondern zum Teil auch für alle Kulturnationen der Welt.

I.

Zunächst ist im allgemeinen zu unserem Thema folgendes zu bemerken:

Wenn wir hier „Religion“ und „Glaube“ nebeneinanderstellen, so soll damit gesagt sein, daß wir einmal die Religion als objektiv erkennbare Kulturerscheinung in Vergangenheit und Gegenwart, also die objektive Religion, wie sie sich vor allem in Gottesvorstellungen, im Kultus und in der religiösen Erzählung (im Mythos und in der Legende) äußert, erforschen wollen, dann aber auch die subjektive Religion in unseren Betrachtungskreis ziehen, d. h. die Religion als Tatsache der religiösen Erfahrung und des eigenen Bewußtseins, die Religiosität. Und wenn wir von „Völkern“ und „Führern“ sprechen, so deshalb, weil wir wissen, daß es in der Religion eines jeden Volkes, und zumal eines Kulturvolkes, „Schichten der Religion“ gibt, die, jeweils wiederum gegliedert, sich darstellen einmal als die Religion des Dogmas, die offizielle Religion der Kirchen oder einzelner, in einem Volk vertretener Bekenntnisse oder einzelner Sekten, die dogmatisch unveränderliche Religion, die niemals mit der eigentlichen lebendigen Volksreligion zusammenfällt; dann der Volksglaube selbst, innerhalb desselben Volkes verschieden schon nach Stämmen und Landschaften, noch mehr aber nach Bevölkerungsgruppen; und schließlich die „Religion der Höhe“, die Religion besonders ausgewählter Individuen, der großen Genien der Religion, die nur einmalige Erscheinungen in der Religionsgeschichte sind, und überhaupt der großen Führer, soweit sie etwa wie Friedrich d. Gr. oder Bismarck einen in irgendeiner Form ausgeprägten religiösen Charakter haben. Unter „religiösen Führern“ verstehen wir also hier nicht bloß diejenigen, die gewissermaßen berufungsgemäß als solche von selbst anzusprechen sind, sondern alle diejenigen, die entweder auf die Religion oder den Volksglauben irgendwie einwirkten oder die von vorbildlicher oder ausgesprochener oder persönlich eigentümlicher Religiosität waren, aber auch umstrittene Persönlichkeiten wie Thomas Münzer und solche, die unbestritten unerfreulich wirkten, Sekten gebildet und Anhänger geworben haben, wie die Führer der Anthroposophen und Theosophen, bis zu den Afterführern, die das religiöse Gebiet zum Tummelplatz ausgefallener Ideologien und Hirngespinste machten. Und dicht daneben stehen als Gegenspieler die Verkünder der Religionslosigkeit und Gottlosigkeit: der Atheismus des einzelnen, atheistische Strömungen und die Gottlosenbewegung, deren Ursprung, Auswirkung und Erscheinung zu betrachten ist. Wenn man in Äußerungen nordischer Männer der isländischen Sagas, die nur auf ihre eigene Macht vertrauen wollten, eine Neigung zum Atheismus hat finden wollen, so scheint mir

diese Ansicht auf ihre Berechtigung genauer geprüft werden zu müssen. Auf jeden Fall: Volkstümlich ist ein Atheismus niemals gewesen; ein völlig religionsloses Volk hat es, soweit unsere Kunde reicht, weder in der Vergangenheit gegeben, noch gibt es ein solches in der Gegenwart.

Und weiterhin ist zu beachten, daß die Begriffe Religion und Volksglauben sich bei keinem christlichen Kulturvolk decken, daß Teile der christlichen Religion nicht in den Volksglauben eingedrungen sind und Teile des Volksglaubens nicht dem Gebiet der Religion angehören, daß wir also einen religiösen und einen profanen Volksglauben und nichtvolkstümliche christliche Lehren feststellen können, und es ist zu untersuchen, wie es zu dieser Spaltung von Religion und Volksglauben gekommen ist, und wie diese zentrifugale Bewegung im Bereich der Religion gewirkt hat, vermöge deren ehemals religiöse Elemente aus dem religiösen Bezirk heraustretend zu Bestandteilen des profanen Volksglaubens, ja schließlich zum Aberglauben, zum Spiel und zur Belustigung wurden.

Gelegentlich wird gesagt, Kulthandlungen, Mythen und Legenden seien keine „eigentliche Religion", diese sitze vielmehr im Herzen, und es komme nur auf die Erforschung des Glaubens, nicht aber auf die Formen seiner Objektivationen an. Dem gegenüber ist zu betonen, daß man doch die objektive von der subjektiven Religion zu unterscheiden hat, daß neben der religionspsychologischen Forschung und der Erforschung der individuellen und der kollektiven Frömmigkeit und Religiosität auch die Erforschung der Kultushandlungen und der religiösen Erzählung an sich zu fordern ist, nicht nur die religiöse Gesinnung, die dahinter steckt. Aufgabe der Religionswissenschaft ist es also, die objektive wie die subjektive Religion in ihren Bereich zu ziehen.

II.

Unser Thema verlangt eine dreifache Behandlung. Die Religion und der Glaube der germanischen Völker und ihrer religiösen Führer ist zunächst einmal eine Erscheinung der Vergangenheit und ihre Erforschung ist zunächst ein rein **historisches Problem.** Es handelt sich um die Geschichte der Religion und des Glaubens der germanischen Völker und um eine geschichtliche Betrachtung der einzelnen religiös hervorragenden Führer und ihrer Wirkung. Da die Germanen aus einer Verschmelzung nichtindogermanischer und indogermanischer Volksteile entstanden sind und es wahrscheinlich, zum mindesten möglich ist, daß auch die Religion der Germanen religiöse Vorstellungen der Völker enthält, aus deren Blut die Germanen selbst hervorgegangen sind, so sind hier zunächst mit Hilfe der Vorgeschichte die religiösen

Anschauungen der Träger der paläolithischen Kulturen Europas, dann die des Neolithikums, wo zum erstenmal auch Indogermanen auf deutschem Boden auftreten, zu untersuchen, und dabei kann mit Sicherheit gelegentlich der Nachweis geführt werden, daß paläolithische nichtindogermanische Glaubenselemente sich sogar noch im heutigen Volksglauben finden. Das zweite Hauptelement für den Aufbau der altgermanischen Religion haben sodann indogermanische Stämme geliefert, und so fällt auch die Erforschung der Religion der Indogermanen und der einzelnen indogermanischen Stämme in unseren Gesichtskreis, insbesondere die Religion der uns zumeist verwandten Völker, der Griechen und Römer. Vor allem wäre es hier wichtig festzustellen, welche religiösen Vorstellungen, Göttergestalten, Kulte und Mythen diese Stämme bei ihrer Einwanderung in die Balkan- und Apenninhalbinsel mit sich brachten. Schon bei diesen prähistorischen Forschungen ist auf die Rassenfrage zu achten; denn die nichtindogermanische Bevölkerung Europas im Paläolithikum und Neolithikum gehörte ganz verschiedenen Rassen an. Schon die altpaläolithischen Neandertaler sind ganz andersartig als die jungpaläolithischen Cro-Magnon-Leute mit ihren langen Schädelformen und die ebenfalls jungpaläolithischen Kurzköpfe der schwäbischen Ofnethöhle, und die indogermanischen Stämme haben sich naturgemäß im Süden anders entwickelt als im Norden.

Und hier rückt nun das Problem der Entstehung der germanischen Religion in unseren Gesichtskreis, wobei auch die Frage nach der Herkunft und Entstehung der Germanen beachtet werden muß. Wenn wir als Komponenten ihrer Religion nichtindogermanische und indogermanische Elemente annehmen, so ist noch eine religionsbildende Kraft in Rechnung zu setzen, die sowohl in den verschiedenen Stämmen, aus denen sich die Germanen bildeten, als auch später in den Germanen selbst wirkte: eine allgemeinmenschliche Grundkraft des Fühlens, Vorstellens und Wollens, die sich in religiösen Grundformen äußert, d. h. seelische und geistige Kräfte, die den Menschen vom Tier unterscheiden und deren religiöse Äußerungen als Grundformen des religiösen Fühlens, Vorstellens, Wollens und Handelns die vergleichende Religionswissenschaft in großer Fülle bereits nachgewiesen hat. Solche Grundformen begegnen uns schon seit dem Paläolithikum, sie finden sich auch bei den indogermanischen Stämmen, in der germanischen Religion, und auch auf höchster Kulturstufe verliert ein Volk nicht die Fähigkeit, in solchen religiösen Grundformen zu denken. Daher wurden im Verlauf der Entwicklung solche Grundelemente des Glaubens immer wieder aufs neue erzeugt und blieben auch in unserem Volk völlig lebendig bis auf den heutigen Tag, so daß wir auch im heutigen Volksglauben zahlreiche solcher „Elementargedanken“ noch finden.

Nun erheben sich die großen Fragen, die die germanische Religion selbst stellt. Hier besonders kann nicht scharf genug mit den Worten Albrecht Dieterichs betont werden, daß Religionsgeschichte nur nach den Grundsätzen und mit den Mitteln der philologisch arbeitenden Geschichtswissenschaft betrieben werden kann, daß also die Interpretation der Quellen die Grundlage liefern muß, wobei unter den Begriff der Quelle jedes Zeugnis fällt, das irgendwie Auskunft über die germanische Religion gibt, sei es ein römischer Schriftsteller oder ein nordischer Text, eine Inschrift oder eine Felszeichnung, ein Gräberfund oder ein theophorer Ortsname, eine kirchliche Verordnung oder ein Bauwerk. Gerade bei der Dürftigkeit der uns hier zur Verfügung stehenden Quellen ist ihre genaue Prüfung und Erklärung erste Pflicht und für mehr oder minder gut begründete Hypothesen ist es dann immer noch Zeit. Daß die Religionsvergleichung mit Hilfe der Völkerkunde von Nutzen ist, ist ebenso selbstverständlich, wie es leider auch sicher ist, daß wahllos zusammengetragenes und schlecht interpretiertes Vergleichsmaterial mehr schadet als nützt. Über den Quellenwert der eddischen Texte und der Sagas bestehen noch Meinungsverschiedenheiten unter den Forschern, aber es ist unbestreitbar, daß wir aus den Sagas ein herrliches Material zur Erklärung der Germania des Tacitus gewinnen können, was freilich noch kaum in Angriff genommen ist, und mir wenigstens ist es gewiß, und daß die sog. Religion der Edda nie ein wirklich lebendiger Glaube des Volkes gewesen ist, so wenig die „homerische Religion“ einmal außerhalb des Epos und des Dichtergenius wirklich existiert hat. Auch darüber sind die Meinungen geteilt, inwieweit die Untersuchung des heutigen Volksglaubens zur Kenntnis der altgermanischen Religion beitragen kann, und auch hier wird, glaube ich, die weitere Forschung zeigen können, daß sehr viel Altgermanisches sich noch in heutigen volkstümlichen Vorstellungen erhalten hat, sowohl in Sagen und Märchen, als auch in Volksbräuchen und Festen, wie auch im sog. Aberglauben.

Die ideale Forderung wäre wohl, eine germanische Religionsgeschichte zu schaffen, die über die gemeingermanische Religion und die Religion der einzelnen Hauptstämme und ihre Entwicklung Auskunft gibt. Aber schon die Überlieferung über die Süd- und Nordgermanen ist nach Alter und Wert sehr verschieden, und nirgends ist die Überlieferung so, daß sie uns für irgendeine Zeit ein einigermaßen genaues Bild liefert. Und vorher sind noch viele Einzelprobleme in Angriff zu nehmen, wobei man möglichst deutlich die Quellen zum Reden bringen und die Theorien zurücktreten lassen möge, und man möge beherzigen, daß da, wo man über Tatsachen des Kultes unterrichtet ist, man einen verhältnismäßig guten Boden unter den Füßen hat. Eine gründliche

Erörterung verdient auch einmal das Problem des Mutterrechts, das mir freilich nur eine sehr geringe Rolle zu spielen scheint, und das ohne Bachofens teilweise phantastische Darlegungen, die seit einiger Zeit erneut wieder aufblühen, in der Religionswissenschaft nie zu der Geltung gekommen wäre, die ihm von manchen Forschern zugebilligt wird. Ein weiteres Hauptproblem ist die Entwicklung der Gottesvorstellungen, unter denen die orendistischen sicher zu den ältesten gehören und sich bereits in der vorindogermanischen Bevölkerung finden. Daß man keinen Monotheismus nachweisen kann, versteht sich, da ein solcher nur in semitischen Religionen vorkommt; und wenn es gelänge, irgendwo einmal bei den Germanen eine „henotheistische Stimmung" aufzuzeigen, so möge man beachten, daß der Henotheismus, der sich ja niemals als Gottesvorstellung eines ganzen Volkes findet, ebenso wenig wie die Vorstellung eines höchsten Wesens ein Monotheismus ist.

Wie die grundlegenden Elemente der germanischen Religion verschiedener Herkunft sind, so hat sie auch im Verlauf der weiteren Entwicklung mannigfache Einflüsse von außen erfahren und auch hier läßt sich oft feststellen, daß solche fremden Elemente sich bis zum heutigen Tag im deutschen Volksglauben erhalten haben. Da wären zunächst die Kelten zu nennen, die bereits in der Bronzezeit die Nachbarn der Germanen waren. Auch dies weist uns darauf hin, die Vor- und Frühgeschichte Europas auch außerhalb der germanischen Stämme in unseren Problemkreis aufzunehmen. Mit den Römern betreten wir den Bereich der antiken Kultur, die durch die Römer, die Griechen und die Orientalen auf die Germanen, auch in der Religion, eingewirkt hat. Wann dieser Einfluß der Mittelmeerkultur beginnt, ist noch ganz unsicher; aber er setzt schon vor dem ersten Einbrechen germanischer Stämme, der Cimbern und Teutonen, in das Römerreich ein; auch die Entstehung der Runenschrift ist älter. Dann wäre vor allem das Religionsgemisch in den gallischen und germanischen Provinzen zu beachten, aber auch andere Wege, auf denen antikes und orientalisches Gut zu den Germanen kam. Bei solchen Untersuchungen ist danach zu streben, einmal daß man die Zeit solcher Beeinflussungen nach Möglichkeit feststellt, in der sie stattgefunden haben, und dann auch den Bereich, in dem sie gewirkt haben, ob lediglich in der Literatur, wie in der aus der Wikingerzeit stammenden Völuspa, oder bei einzelnen Stammesgenossen, die etwa ein synkretistisches Amulett getragen haben, oder gar auf die Religion des Volkes selbst oder eines einzelnen Stammes. Im Mittelalter und in der Zeit des Humanismus ist der griechisch-orientalische Einfluß wahrscheinlich sehr viel stärker gewesen als in älterer Zeit und da ging er den Weg von oben, aus der wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Literatur in dünnen Ausläufern herab in den Volksglauben.

Hier ist also das große Problem zu erörtern, wie die antik-orientalischen Pseudowissenschaften gewirkt haben, die Astrologie, Alchemie, die systematisierende Magie, die mystischen Naturwissenschaften, Erscheinungen, die mit ihren letzten Wurzeln im antik-orientalischen Volksglauben ruhen. Vor allem lateinisch geschriebene oder ins Lateinische übersetzte Schriften waren es, wie das Werk des Plinius, oder volksbotanische und volksmedizinische Schriften oder der Physiologus oder astrologische und alchemistische Traktate, ferner in späterer Zeit die Übersetzungstätigkeit der Araber, die solches antik-orientalische Gut weitergaben, oder die jüdische Kabbala. Solche Schriften haben Material geliefert für diese magisch-mystischen Wissenschaften des Mittelalters, also für Leute wie Vinzenz von Beauvais, Thomas von Cantimpré, Konrad von Megenberg, Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus, Hieronymus Cardanus, Georg Pistorius, Jean Bodin, Del Rio und viele andere; aber vieles drang auch in die volkstümlichen Zauber-, Los-, Traum- und Wahrsagebücher ein, die durch Schrift oder Druck verbreitet wurden und zum Teil noch heute gebraucht werden. Inwieweit der Einfluß der Kreuzzüge zur Belebung dieser Strömungen beitrug, ist ebenfalls zu untersuchen.

Und schließlich der gewaltigste und stärkste Einfluß, den die germanische Religion von außen her erfahren hat: der Einfluß des Christentums, das getragen von ebenbürtiger Kraft mit dem germanischen Glauben gerungen hat in einer Auseinandersetzung, die bis zum heutigen Tag noch andauert. Dem Christentum ist es gelungen, die germanische Religion als Religion zu verdrängen, sie teilweise zu vernichten, teilweise in den Bereich des profanen Volksglaubens zu verweisen, teilweise an den christlichen Glauben heranzuziehen. So wird man zunächst einmal die Christianisierungsgeschichte der Germanen vom germanisch-deutschen Standpunkt aus zu betrachten haben, nicht mehr lediglich, wie bisher fast stets, vom christlichen. Die Frage, warum das Christentum gesiegt hat, ist schon oft aufgeworfen worden, sie ist für die nordische Welt anders zu beantworten als für das Mittelmeergebiet, da hier die Verhältnisse ganz anders lagen als dort, sowohl hinsichtlich der Aufnahmebereitschaft als auch hinsichtlich der politischen Verhältnisse — die Germanen waren uneinheitlich, in Stämmen von der Krim bis nach Spanien und von Skandinavien bis Nordafrika verteilt — und auch die Mission vollzog sich hier anders wie dort, in der Mittelmeerwelt mehr von unten nach oben, bei den Germanen mehr vom Führer aus zum Volk, und auch die Art der Missionierung mußte bei den Germanen eine andere sein als in der hellenistischen Welt. Die Gründe für die Aufnahme der neuen Religion, der Widerstand dagegen, das Märtyrertum und die Missionsmethoden sind Einzelprobleme, die

aufs neue untersucht werden müssen. Vor allem aber gilt es, einmal umfassend darzulegen, inwiefern allgemein und in einzelnen Punkten die christlichen Lehren germanischer Weltanschauung und Gesittung widersprachen. Man wird dabei, glaube ich, auf Rassenunterschiede geführt werden; denn gerade die wesentlichen Anschauungen, die dem Germanentum fremdartig sind, teilt das Christentum mit den zwei anderen großen semitischen Religionen, mit der israelitisch-jüdischen Religion und dem Islam.

Der Christianisierung der Germanen steht gegenüber die Germanisierung des Christentums, die von beiden Seiten ausging, von der Kirche, die in ihren Bereich zu ziehen nicht ablehnte, was von germanischen Anschauungen und Einrichtungen ihrem Wesen nicht allzusehr widersprach und angeglichen werden konnte, und vom germanischen Volk selbst, das in seinem Volksglauben christliche Lehren in seinem Sinn auffaßte und umbildete. Auf diesen Prozeß ist zu einem großen Teil die Mannigfaltigkeit des heutigen deutschen Volksglaubens zurückzuführen, über die weiter unten noch zu sprechen ist. Es handelt sich hierbei, im ersten Fall, wenn die Kirche germanische Elemente an sich zog, um die zentripetale Bewegung innerhalb der religiösen Sphäre, die sich einmal in dem Hineinstreben profaner, weltlicher Erscheinungen in den Bereich der Religion zeigt, dann aber auch darin, daß die zur Herrschaft gelangende neue Religion aus dem Schatz der im völkischen Untergrund noch lebendigen Vorstellungen und Bräuche der älteren Religion schöpft und diese an sich kettend der Wirkung der zentrifugalen Bewegung entzieht und vor Profanierung schützt. So sind manche germanische Feste von der christlichen Kirche übernommen und mit einem der christlichen Religion angepaßten Geist erfüllt worden oder alte Volksfeste wurden mit kirchlichen Festen verbunden und werden nun gleichzeitig mit diesen gefeiert.

Auch die Geschichte des Christentums auf germanischem Boden bietet uns viele Probleme, die zum Teil bisher unter dem Begriff der Kirchengeschichte behandelt wurden. Dahin gehört zunächst einmal die Entwickelung, die innerhalb des Christentums und der Kirche selbst stattfand, also der Arianismus der germanischen Stämme, die Bildung der katholischen Kirche und der zunehmende Universalismus der Kirche, die Bildung einzelner Sekten und die Kirchenspaltung der Reformation, das Auftreten mystischer Strömungen, die Religionsgeschichte des Auslandsdeutschtums, das Verhältnis von Staat und Kirche in seiner geschichtlichen Entwickelung und der Kulturkampf als religionsgeschichtliches Problem. Und das führt weiterhin zu einer Betrachtung des geschichtlichen Verhältnisses der Religion zu anderen Kulturerscheinungen, also zum Staat, zur bildenden Kunst, zur Musik, zur Dichtung und zur Wissenschaft.

Aber es sind auch die geistigen Bewegungen zu beachten, die von der christlichen Religion abführten oder sie gar bekämpften. So kam neben der antik-orientalischen Afterwissenschaft zur Zeit der Renaissance und des Humanismus auch die echte griechische Forschung wieder zur Geltung und mit ihrer Hilfe wurde das geozentrische Weltbild gestürzt und zugleich der einzige Vertreter wirklicher griechischer Wissenschaft, der im Mittelalter noch lebendig und für die Hochscholastik grundlegend war, Aristoteles, entthront, eine selbständige Naturforschung setzte nach einem Winterschlaf von rund anderthalb Jahrtausenden wieder ein und diese Revolutionierung der Weltbetrachtung blieb nicht ohne Folge auch für die religiöse Entwickelung. Man begann gegen die Philosophia perennis wie gegen die Religio perennis anzukämpfen, die wissenschaftliche Erkenntnis gegen die göttliche Offenbarung einzusetzen und das Streben nach Wahrheit dem Besitz der Wahrheit vorzuziehen. Hier wurde die sog. Aufklärungszeit vorbereitet, die doch der nicht verketzern darf, der in ihr mit Kant den Versuch des Menschen erblickt, sich der eigenen Vernunft zu bedienen und aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit herauszukommen, und der weiß, daß über Leibniz eine gerade Linie zum deutschen Idealismus führt, und daß in dieser Linie auch der große Preußenkönig steht. Ja, es wäre eine Aufgabe, gerade den germanischen Anteil an der Aufklärung zu untersuchen und die völkischen Unterschiede in dieser Bewegung aufzuzeigen, die etwa zwischen der französischen, englischen und deutschen Aufklärung bestehen. Vielleicht könnte man sogar nachweisen, daß in ihr gerade eine Auflehnung der germanischen Glaubensenergie gegen das ihr fremde Christentum steckt.

Mit dieser historischen Betrachtung der Religion geht Hand in Hand eine Untersuchung der Geschichte des eigentlichen Volksglaubens. Die Spaltung von Religion und Volksglauben beginnt auf germanischem Boden wohl eigentlich erst mit der Herrschaft des Christentums, und es wäre zu untersuchen, inwieweit eine solche Spaltung bereits zur Zeit der Herrschaft der germanischen Religion bestanden hat, ob wir schon für die germanische Zeit von „Schichten" des Glaubens und der Religion sprechen dürfen. Und das führt weiterhin zur Darstellung der religiösen Führerpersönlichkeiten in dem oben angegebenen Sinn und ihrer Gegenspieler.

III.

Das wären die wichtigsten historischen Probleme. Aber Religion und Glauben sind auch Mächte in unserer eigenen Gegenwart und es gilt nun weiterhin, die Religion und den Glauben der germanischen Völker und ihrer Führer als **Erscheinung der Gegenwart** zu erkennen. Zu ihrem Verständnis vor allem soll ja auch jene historische Betrach-

tung beitragen; denn sie allein kann uns lehren, welche Kräfte gewirkt haben, um Religion und Volksglauben der Gegenwart zu gestalten, in denen sich die ganze Religions- und Glaubensgeschichte widerspiegelt, und es ist eine der Aufgaben der historischen Forschung, die mannigfachen Bestandteile, aus denen sich der Volksglaube der Gegenwart zusammensetzt, auf ihre Herkunft zu untersuchen. An sich sind nach dem, was wir bisher gesagt haben, folgende Möglichkeiten gegeben: Es kann sich um allgemeinmenschliche Grundformen handeln oder um Reste der altgermanischen Religion, wobei wieder manches gelegentlich sogar auf Vorindogermanisches oder Urindogermanisches zurückgeführt werden kann, oder um Keltisches oder Römisches oder um griechisch-orientalische oder um christliche Elemente. Bei den christlichen Bestandteilen des Volksglaubens, in den ja ein Teil der kirchlichen Dogmen keine Aufnahme gefunden hat, lassen sich drei verschiedene Arten unterscheiden: Einmal die offiziellen Lehren der Kirchen, die ohne weiteres unverändert aufgenommen wurden; sodann volkstümliche Umbildungen und Ausdeutungen christlicher Lehren und Anschauungen und schließlich germanisch-deutsche Glaubenselemente, die christianisiert wurden und die sich in der Aufnahme von alten Elementen des Volksglaubens in den christlichen Bereich zeigen.

So tritt im Volksglauben der Gegenwart uns eine ungeheure Mannigfaltigkeit entgegen schon im Hinblick auf die verschiedenartigen Bestandteile, die er als historisch sich entwickelnde Erscheinung aufweist. Aber dieser mannigfach gestaltete Glaube ist auch durchaus nicht in gleicher Weise vorhanden in allen seinen Trägern in der Gegenwart, d. h. bei allen germanischen Stämmen und in allen Schichten des Volkes, sondern wir können hier nach drei Richtungen hin Unterschiede in seinem Bestand feststellen. Einmal Unterschiede des Blutes: der Volksglaube ist stammesgemäß verschieden. Dann Unterschiede des Bodens: es lassen sich landschaftliche Verschiedenheiten aufweisen. Und schließlich Unterschiede der Gesellschaftsschicht: neben allgemein verbreiteten Glaubenselementen finden sich Besonderheiten, die nur bestimmten Kreisen und Berufen angehören.

Und auch in der Gegenwart steht neben dem Volksglauben die Religion der Kirchen und Sekten und mannigfaltiger theologischer Richtungen, stehen religiöse und antireligiöse Bewegungen, von Führern getragen und im Volk selbst lebhaft umkämpft, steht die Kirchenaustritts- und Gottlosenbewegung, die Anthroposophie und die Theosophie und manche andere Strömung. Ja vielleicht noch nie seit der Reformation wurde mit solcher Leidenschaft um neue Glaubensformen und -inhalte gerungen und hat auch die Auseinandersetzung des germanisch-deutschen Glaubens mit dem Christentum eine

solche Spannung erzeugt wie in unserer Zeit, die in eine neue Phase jener großen Entwicklung eingetreten ist, die mit der Christianisierung der Germanen begann, und noch nie ist das Verhältnis von Volksglauben und Kirchenglauben als brennende Frage so sehr im Vordergrund des Meinungskampfes gestanden. Diese neue Auseinandersetzung, soweit sie von der germanisch-deutschen Glaubensenergie getragen wird, hat ihre Wurzeln in der Rassenforschung des 19. Jahrh., hat durch die Folgen des Weltkriegs einen neuen Aufschwung genommen und ist seit der Machtergreifung durch den Nationalsozialismus in Deutschland zu einer der wichtigsten Fragen der deutschen geistigen Entwicklung geworden. Wenn auch das Deutsche Reich der Herd und Ausgangspunkt dieser Bewegung ist, so ist doch nicht abzusehen, in welchem Umfang auch die übrigen deutschen und germanischen Stämme und Volksteile von dieser Glaubensbewegung noch ergriffen werden können. Ich nenne nur ein paar Gruppen und Namen: Deutschkirchliche Bewegung, Deutsche Glaubensbewegung, Reichskirche und Bekenntniskirche — Arthur Rosenberg, Wilhelm Hauer, Ludendorff, Ernst Bergmann, Karl Barth, Hermann Kutter.

Es versteht sich von selbst, daß diese Fragen der Gegenwart mit dem Takt und dem Verantwortungsgefühl behandelt werden müssen, die der wissenschaftlichen Forschung eigen ist, wenn sie sich im Dienst ihres Volkes stehend weiß.

IV.

Die Religion ist aber auch, wie wir sagten, eine Tatsache der religiösen Erfahrung und des eigenen Bewußtseins, ein seelisches Erleben, eine **psychische Erscheinung**, und auch sie gilt es zu untersuchen und die Kräfte zu erforschen, die die Religion als objektive Erscheinung hervorriefen. Religions- und Volkstumspsychologie haben die Aufgabe, die Religiosität und den subjektiven Volksglauben zu erforschen. Während die Religionspsychologie immerhin auf ein paar Jahrzehnte ihres Bestehens zurückblicken kann, steht die Volkstumspsychologie noch in ihren Anfängen. Sie ist ein Teil der Volkskunde, worunter wir diejenige Wissenschaft verstehen, die die Kultur eines Volkes in Vergangenheit und Gegenwart und zugleich die völkischen seelischen Kräfte, die diese Kultur geschaffen haben und tragen, erforscht; so ist sie historische Volkskunde, Gegenwartsvolkskunde und psychologische Forschung. Ein Teil dieser Volkskultur besteht nun in den Erscheinungsformen des Volksglaubens in Vergangenheit und Gegenwart, und deren Mutterschoß ist die Glaubensenergie, und gerade diese Glaubensenergie ist wesentlich der Gegenstand der Volkstumspsychologie, soweit sie sich mit den religiösen Fragen und dem Volksglauben befaßt. Diese

Glaubensenergie ist nicht lediglich eine blinde Kraft, sondern sie ist ein Fühlen, Vorstellen und Wollen, in ganz bestimmter Ausprägung rassisch gebunden, und sie gehört einem Volke ebenso fest an wie seine übrigen geistigen und körperlichen Merkmale und vererbt sich ebenso wie diese fort. Die germanische Glaubensenergie bildete sich also zugleich mit der Entstehung der Germanen, und sie ist überall da vorhanden, wo germanisches Blut lebt, durch das sie bedingt ist. Sie im einzelnen zu charakterisieren ist möglich durch eine Untersuchung derjenigen germanisch-deutschen Persönlichkeiten, vom westgotischen Bischof Ulfila an über den Verfasser des Heliand, Luther, Jakob Böhme, Hölderlin, Lagarde, Bismarck bis zu Wilhelm Hauer, in denen eine besonders starke Religiosität in Erscheinung tritt, aber auch durch eine Untersuchung der germanisch-deutschen kollektiven Volksfrömmigkeit, wie sie sich in der germanischen Religion und im deutschen Volksglauben offenbart.

Zu dieser germanisch-deutschen Glaubensenergie gehört nun auch eine große Resonanzfähigkeit gegenüber anderen Religionen und fremden Glaubensformen, d. h. eine Toleranz und Aufnahmefähigkeit einerseits und andererseits ein Mangel an Propagandatätigkeit für den eigenen Glauben. So hat, wie wir sahen, in den germanisch-deutschen Volksglauben im Laufe der Zeit vieles Fremde Aufnahme gefunden, und hier liegt eine schwere, bisher kaum beantwortete, ja kaum gestellte Frage vor: Wenn fremde Religions- und Glaubenserscheinungen übernommen wurden, wenn die germanische Religion als objektive Religion sich änderte, wenn die Germanen christianisiert wurden, hat sich dann auch die Glaubensenergie gewandelt? Können wir von einer deutsch-christlichen Glaubensenergie sprechen, so wie es vorher eine germanische Glaubensenergie gab? Oder ist auch heute noch eine germanisch-deutsche Glaubensenergie lebendig, wobei nur die äußeren Erscheinungsformen christlich oder zum Teil wenigstens christlich sind? Und wenn sich eine Wandlung der Glaubensenergie feststellen läßt, geht damit als Ursache Hand in Hand eine Veränderung der Rasse? Das auf jeden Fall ist sicher: wenn auch die germanische Religion nach der Zeit Karls d. Gr. auf dem Boden des heutigen Deutschen Reichs (im Norden etwas später) als Religion tot war, so ist nur diese zeitgebundene Erscheinungsform wie alles Zeitgebundene abgestorben; die Glaubensenergie aber, die diese Form geschaffen hatte, ist von so langer Dauer, als ihre Träger noch schöpferisch tätig sind, und sie wirkte auch in der späteren Zeit noch weiter, häufig im Kampf gegen nicht artgemäße Ansprüche und Forderungen des Christentums, durch das ganze Mittelalter hindurch bis zum heutigen Tag, wo sie sich stärker denn je machtvoll entfaltet. So lange die Rasse besteht, ist auch die ihr angehörige Glanbensenergie lebendig, und diese ist wiederum nach Rassen verschieden, ein Satz, der

noch durch eine Untersuchung vieler Religionen in seiner Gültigkeit nachgewiesen werden muß — oder zu widerlegen ist.

Eine solche psychologische Forschung hat auch eine Typologie der Frömmigkeit aufzustellen, in Volksreligion, Hochreligion und den einzelnen Sekten, wobei auch auf den Unterschied von Stämmen und Landschaften und auf die verschiedenen Schichten und Gruppen der Bevölkerung zu achten ist, und hat das Verhältnis der speziell germanisch-deutschen religiösen Vorstellungen zu den allgemeinmenschlichen Grundformen aufzuhellen.

V.

Ein Teil der Religionswissenschaft ist auch die **Religionsphilosophie,** worunter hier nicht eine religiös-philosophische Weltanschauung, sondern eine Prinzipienlehre der Religionswissenschaft, ein Nachdenken über das Wesen der Religion zu verstehen ist. Auch sie wird, so hoffe ich, in unserer Zeitschrift sich zum Wort melden, aber auch durch die Beiträge dieser Zeitschrift befruchtet werden. Denn die bisherige Trennung der Religionsphilologie und Religionsphilosophie gereicht beiden zum Schaden, am meisten wohl der letzteren. Denn Fragen, wie die nach dem Wesen des Glaubens an das Heilige — (nicht nach dem Wesen des Heiligen selbst, was zu erforschen Sache der Theologie, nicht der Religionswissenschaft ist) —, Fragen nach dem Wesen des Kultus und Mythos oder einzelner Erscheinungen wie des Opfers oder des Gebets oder gar der Religion selbst können nur gelöst werden auf der festen Grundlage, die eine philologische Religionsforschung liefert. Und diese selbst wird gefördert, wenn sie über das Einzelne hinweg nach einer Gesamtschau strebt, und wenn sie sich bewußt ist, daß zwar die gewissenhafte Arbeit am Einzelnen und Kleinen auf jeden Fall gefordert werden muß, weil ohne Kärrnerarbeit nun einmal kein Bau errichtet werden kann, daß diese aber immer nur notwendiges Mittel zu einem höheren Zweck ist.

* * *

Es war natürlich unmöglich, die Fülle der Einzelprobleme[1] hier in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit auszubreiten, und ich bin mir bewußt, daß mancher Mitforscher gerade sein Lieblingsgebiet in meiner Aufstellung vermissen wird. Aber davon abgesehen, daß es dem einzelnen nicht gegeben ist, alle Probleme zu überschauen, wollte ich nur versuchen, den Aufgabenkreis im allgemeinen zu umreißen und seinen Inhalt in Kürze anzudeuten.

---

[1] Ein Teil von ihnen ist in meinem im Druck befindlichen Buch „Das deutsche Volkstum in Glauben und Aberglauben" behandelt.

Wenn nun das Archiv für Religionswissenschaft eine herzliche und dringende Aufforderung an alle Mitarbeiter ergehen läßt, zur Lösung dieser gewaltigen Aufgaben beizutragen, so verkennen seine Herausgeber doch nicht, daß neben diesen Problemen auch unendlich viele andere religionswissenschaftliche Aufgaben noch der Bearbeitung harren, Probleme, wie sie die Religion jedes Volkes stellt. Schon im vorausgegangenen ist darauf hingewiesen worden, daß neben der germanischen und der christlichen Religion auch die griechische und römische Religion und der Synkretismus, ferner die keltische Religion und die prähistorischen Religionen Europas von selbst in unseren Bereich fallen und daß die Völkerkunde und die Volkskunde uns unentbehrliche Forschungsarbeit leisten. Aber darüber hinaus erforschen die Vertreter einer jeden einzelnen Philologie und einer jeden einzelnen „Volkskunde" auch den Glauben des Volkes, denen ihre Arbeit gilt, und es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, daß unsere Zeitschrift nach wie vor als ein Verbindungsglied zwischen ganz verschiedenen Einzelwissenschaften auch diesen Forschungen dienen wird.

DIE NORDISCHE RELIGIONSVORSTELLUNG VOM SONNENGOTT UND IHR GESTALTWANDEL

ERWEITERTER VORTRAG BEIM 6. INTERNAT. KONGRESS FÜR RELIGIONSGESCHICHTE IN BRÜSSEL, SEPT. 1935

VON *KARL BORNHAUSEN* IN FRANKFURT A. M.

Über der nordeuropäischen Gottesvorstellung waltete in der Religionsgeschichte ein Unstern seit jenen Tagen, da Tacitus die Behauptung aufstellte, die Germanen hätten weder Tempel noch Götterbilder. Denn wir wissen zwar, daß Cäsar mit seiner Behauptung der germanischen Sonnenverehrung Recht hat; wir wissen auch, daß diese Verehrung des lichten Himmels früh zu Göttervorstellungen geführt hat, wie es die Sprachgeschichte beweist.[1] Aber literarische oder kultische Belege, Unterlagen haben wir nicht. Wenn wir uns hier gerade auf bildliche Darstellungen einstellen, so sind diese aus der ältesten Zeit infolge des vergänglichen Materials: Holz verschwunden.[2] Die einzige Kultstätte großen Stils sind die Externsteine. Wenn auch ihr letzter Zustand vor ihrer Zerstörung durch Karl d. Gr. 772 schon späte rationalisierte Züge tragen mag, so ist diese Stätte doch sicher eine Sonnenverehrungsstätte gewesen. Und zwar hatte die Anbetung der Sonne sowohl zur Sommersonnenwende als auch zur Wintersonnenwende nicht so agrarischen als nationalen Sinn. Und dem entspricht, daß damals der Sonnenglaube sich symbolisch aussprach.

Zweimal findet sich an den Externsteinen der Urbogen: als Grab und als Rune des die Arme senkenden Wintersonnenwend-Gottes. Auf diese Stelle fiel die Sonne des 21. Dezember. Dieser Bogen mit den zwei Lilienenden ist zum Heiligenschein des Nordens geworden und findet sich wieder am Oberwinterthurer Kummernus. Die mit ausgebreiteten Armen dastehende Königsgestalt ist unter dem Schutz des Firmaments, des Sonnenbogens. Der verlorene Schuh zeigt, daß es der Gott der Wintersonnenwende ist, der zwar den Fuß oder die Hand vom Fenriswolf oder der Midgardschlange abgebissen bekommt. Aber dem Sonnengott wächst mit Neujahr neue Kraft. An diesem Kreuzgott, der in das 13. Jahrhundert gehören mag, zeigt sich also die Zähigkeit des altgermanischen Sonnenglaubens. Von einer Kreuzigung im christlichen Sinne ist keine Spur.

[1] Vgl. E. Bickel, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus und seine Nachrichten über den Nerthuskult . . . Darmstadt 1934, S. 1—5.
[2] a. a. O. 6 f.

Damit ist also doch eine anthropomorphe Tradition bewiesen und es fragt sich, ob diese nicht ältere steinerne Zeugen hinterlassen hat. Zunächst stößt man da auf das Männchen von Oechsen, das keineswegs einzig dasteht. Im Museum in Speyer befindet sich eine ähnliche Tafel des Frühmittelalters, ferner am Brunhildis-Stuhl bei Dürckheim, und im Prov.-Museum in Bonn der sog. merowingische Krieger. Am bekanntesten sind die drei Darstellungen am Turm von Peter und Paul zu Hirsau. Es handelt sich hier um eine ganz zusammengefaßte symbolische Wiedergabe des Sonnengottes, dessen erhobener Arm den Sommer, dessen gesenkter Arm den Winter darstellte. In Hirsau ist damit die Tag- und Nacht-Gleiche dargestellt. Häufig steht die Gestalt unter dem Urbogen.

Diese Symbolik ließ sich aber auch in einer Form wiedergeben, die mit dem Christengott zu verwechseln war. Denn der Sonnengott war ja der Gott im Rad, der dessen vier Speichen gefaßt hat und über den Himmel rollt. Die Germanen kannten also zur Zeit, als das Christentum ins Land kam, schon einen Sonnengott, der vor einem gleichschenkligen Kreuz steht.

Wichtiges Denkmal dafür ist der Herrgott von Bentheim, der im 19. Jahrh. auf dem Kreuzkamp 400 m südlich dieser Stadt ausgegraben wurde. Die Bekleidung des Gekreuzigten ist ein Hüftschurz; Wundmale an Händen und Füßen sind nicht mehr zu finden. Die Absicht war wohl, die deutsche Sonnengott-Vorstellung dem Christuskreuz anzugleichen. Denn die gewinkelte Armhaltung ist nur als symbolische Darstellung der Winter- und Sommersonnenwende zu verstehen. Außerdem ist der Gott lebend und schmerzlos dargestellt. Dieses Thingkreuz kann zwar erst um 1000 n. Chr. entstanden sein, weil man zur Karolinger Zeit die Gestalt wohl ganz bekleidet hätte. Aber das ist nicht ausschlaggebend. Sicher liegt eine ältere Tradition vor. Spät-Karolingische Entstehung ist wohl die richtige Annahme.

Vorchristliche Sonnenverehrung wird noch deutlicher am Merseburger Christus, der auch nur einen Lendenschurz hat. Bei diesem Kreuz ist kein Zweifel, daß Christus und der Sonnengott zugleich gemeint sind. Und die Sonnensymbolik ist stärker betont. Die Armhaltung nach oben bedeutet die Sommersonnenwende, die scheinbare Einbeinigkeit durch Hintereinanderstellung der Füße die Wintersonnenwende. Hinter dem Haupt ist ein Radnimbus, auf dem ein aus vier Sonnenbogen gebildetes Kreuz ist. Und der Kopf ist noch mit einem Zackenkranz, Strahlenkranz umgeben. Und damit ja nicht mißverstanden werde, es sei wirklich der Sonnengott, ist ein Feuerrad über dem Kopf des Gottes ausgemeißelt. Hände und Füße haben keine Wundmale; aber die Seitenwunde ist da, in der Christus und Odin sich angleichen. Das christliche Eigengut an diesem Kreuz beschränkt sich auf das Langkreuz und den Lendenschurz.

Ähnlich doppelsinnige Kruzifixe in Emmerich a. Rhein, Sakristei von St. Martin, und in Telgte bei Münster i. W. haben zwar keine Sonnensymbolik, aber volle Bekleidung.

Die Behauptung, solche Doppelsinnigkeit hätte den alten Deutschen nicht gelegen, ist kraftlos. Denn alle Kulturreligion wird symbolisch doppelsinnig. Es handelt sich um Denkmäler hoher Religionskultur, in der Christentum und Sonnenglauben zusammenklingen.

Zu diesen Kruzifixen, die in der deutschen Tradition als Sonnenkreuze zu gelten haben, gehört auch das sog. Karoluskreuz auf dem Hülfensberg bei Eschwege zwischen Thüringerwald und Werra. Der Berg ist ein vorchristliches Religionsheiligtum gewesen, wahrscheinlich dem Donar geweiht, der dem Baldur-Eres nachfolgte. Auch hier soll die Donar-Eiche gestanden haben, die dem Bonifatius den Gefallen tat, durch Altersschwäche zermorscht nach einigen Axthieben zusammenzufallen. Dann zog die christliche Legende Karl den Großen in diesen Kreis; er soll vor einer Sachsenschlacht ein Kruzifix für den Berg gelobt haben. Das romanische Kreuz, das den Heiland nackt mit Lendentuch darstellt, ist später, wohl aus der Zeit um 1000. Dann ist es im 15. oder 16. Jahrh. durch eine Feuersbrunst sehr beschädigt worden, büßte dabei den Unterteil der Beine bis zu den Knien und den linken Unterarm ein; auch die Rückseite war zerstört. Von dieser Zeit an, wenn nicht schon früher, wurde die Christusgestalt in kostbare Gewänder gehüllt, bekam eine Krone aufgesetzt und bot dadurch dem Volk Anlaß, sich seines alten Glaubens an den Sonnengott, dessen Überlieferung auf dem Hülfensberg und der Angleichung an Christus zu erinnern. Aus dieser Erbüberlieferung kam der Glaube an den Kummernus auf dem Hülfensberg in neuerer Zeit immer mehr auf und ist Mitte des 18. Jahrh. öffentlich anerkannt und literarisch belegt. Der Gekreuzigte trug damals statt der Krone ein geflochtenes mit Nägeln gespicktes Seil um die Stirn und wurde Wilgefortis genannt. Wie auch in Tirol ist erst in der Barockzeit die Umwandlung des männlichen Kummernus in die weibliche virgo fortis erfolgt, und zwar bei Kruzifixen, deren Männlichkeit ebenso dem Klerus wie dem Volk bekannt war. Wenn gegen alles Wissen ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung solcher religiöse Geschlechtswechsel ohne jede sinnliche Beeinflussung erfolgte, so müssen ganz tiefe und alte Glaubensgründe diese paradoxe Energie aufgebracht haben. Die deutsche Volksseele sucht immer wieder wichtige Vorstellungen des vorchristlichen Glaubens mit dem christlichen Glauben zusammenzufügen, wozu in der Barockzeit der volksverständige Jesuitenorden wichtige Dienste leistete. Dagegen erfolgte erst um 1800 die katholisch-kirchliche Kritik. Der Bischof von Mainz verbot in seiner Diözese die Kummernisverehrung. Auf dem Hülfensberg wurde erst 1837 das weiblich gekleidete Karoluskreuz aus der Kirche entfernt und

seltsamerweise durch eine echte am Kreuz hängende Wilgefortis, eine weibliche Gestalt mit einem Vollbart, ersetzt.

Dadurch wurden weder Wallfahrten noch Volkszulauf vermindert, auch das Karoluskreuz nicht vergessen. Priesterliche Reaktion holte es in den 1850er Jahren aus der Rumpelkammer und restaurierte es als männlichen unbekleideten Christus, ging aber dabei so tendenziös vor, daß von dem altdeutschen Charakter nur das knopfartige Brustbein und die Strichen gleichenden Rippen blieben; die Übermalung ist im gotisierenden Barockstile gemacht. Diese Verfälschung wurde 1902 dadurch vermehrt, daß auf Rat von Professor Schnürer in Freiburg (Schweiz) das Karoluskreuz dem Volto Santo in Lucca angeglichen wurde. Jetzt ist hinter dem Kreuz ein dunkelroter Samt ausgespannt, auf dem der Volto-Santo-Bogen wie eine Mandorla die ganze Gestalt des Heilands umgibt. Prof. Schnürer steht nämlich auf dem Standpunkt, der deutsche Kummernus sei nicht deutsch, sondern eine Nachahmung des romanischen Christus in Lucca, der als „Heiliges Angesicht", Volto Santo im Mittelalter hochberühmt war. Diese Ansicht hat Prof. Schnürer von 1880 bis 1900 und später in einer großen Anzahl kunstwissenschaftlicher Aufsätze verfochten, konnte aber mit ihr nicht durchdringen, da man doch argwöhnisch geworden war, alles Fromme aus Italien stammen zu lassen. Das große Werk über den Volto Santo, das Schnürer und Ritz 1932 in den Veröffentlichungen des Volkskundlichen Instituts von Prof. Schreiber in Münster erscheinen ließen und das im wesentlichen eine Sammlung der veralteten Aufsätze Schnürers über den Volto Santo unter Weglassung allen nicht zu seiner Theorie passenden Materials ist, stellt einen völligen Fehlschlag und Irrtum dar. Auch in diesem Werk finden sich Bild und Beschreibung des Karoluskreuzes. Aber damit ist der Charakter des deutschen Kreuzes verdorben und eine italienische Abhängigkeit vorgespiegelt, die niemals vorhanden war. Auch die kühnste Gelehrtenphantasie hat bisher noch keine Abhängigkeit oder Zusammengehörigkeit von Volto Santo und Karoluskreuz herstellen können; es ist der ultramontanen „Wissenschaft" katholischer Theologen vorbehalten geblieben, solche Irrwege im neuen Deutschland zu weisen.

Da aber durch doppelte Negation wieder etwas Positives herauskommt, hat sich diesmal die römische Tendenz überschlagen. Denn der Bogen am Volto Santo ist gar keine Mandorla aus Byzanz, sondern der nordische Urbogen mit Lilienenden, der später dem Lucca-Kreuz in Nachahmung nordischer Sonnenkreuze zugefügt wurde. Im Norden war der offene Ring heilig, in dessen Lücke die Gottheit selbst eintritt. Denn die Sonne vollzieht jeden Tag in ihrem Lauf den offenen Ring, unter dessen hoher Wölbung das Kreuz steht. Daher hat der fälschlich in romanisierender

Absicht dem Karoluskreuz zugefügte Urbogen von 1902 dieses Kreuz zum deutschen Sonnenkreuz gemacht.

Sehr seltsam ist ein viel späterer Kummernus in Bingen, im Pfarrhaus, der voll bekleidet die Seitenwunde zeigt. Ende des 17. Jahrh. kann dieses Schnitzwerk frühestens entstanden sein.

Der Merseburger Kreuzgott ist das bedeutendste Denkmal einer Religionszeit, in der eine symbolhafte Durchdringung von nordischem Sonnenglauben und geschichtlichem Christusglauben möglich schien. Diese Periode hat etwa bis zum Beginn des 2. Jahrtausends gedauert. Als im 11. Jahrh. an den Externsteinen die Kreuzabnahme eingemeißelt wurde, bei der Joseph von Arimathia die umgehauene Irminsul als Stuhl benutzt, ist zwar der Niedergang des nordischen Sonnenglaubens noch ein wenig verschleiert, aber der Sieg des christlichen Kreuzes klar.

Nun wird der Sonnenglaube ein bloßer Volksglaube, um den sich Theologie und Kirche nicht mehr kümmern. Aber er lebt und tritt im 14. Jahrh. wieder auf mit einer Lokalisierung in den Niederlanden, in Steenbergen. Die Volkslegende erzählt von einer christlichen Königstochter in Portugal, die von ihrem heidnischen Vater habe gezwungen werden sollen, einen unwürdigen Freier zu ehelichen. Sie habe Jesus um Verunstaltung gebeten. Und der habe ihr einen Bart wachsen lassen. Daraufhin habe der Vater sie den gleichen Tod wie ihr Heiland sterben lassen. Diese Legende ist besonders klar in einem niederländischen Gebetbuch dargestellt, wo der Vater und der Freier die Ontkommer verhöhnen.

Es ist anzunehmen, daß Darstellungen in Art des Oberwinterthurer Kummernus, die eine nordische Königsgestalt am Kreuz wiedergaben, aber dem gotischen nackten Christus widersprachen, zu dieser Fabel Anlaß gaben. Die langen Gewänder wirkten weiblich, und so wurde der Bart legendarisch erklärt. Ferner muß aber eine religiöse Sehnsucht der nordischen Frauenwelt mitgewirkt haben nach einem weiblichen Heiland. Sonst läßt sich der ungemeine Aufschwung des Kümmernisglaubens nicht erklären. Die Onkommer hat selbst viel Kummer erlitten und daher kann sie von Kummer befreien. Besonders ist ihr Grab in Steenbergen bis zur Reformationszeit wichtigste Wallfahrtsstätte geworden.

Alsbald nimmt sich die hohe Kunst der Heiligen an. Auf dem burgundischen Krönungsornat, einer altflandrischen Arbeit ca. 1450 (jetzt in Wien), ist ihre Gestalt dargestellt, sehr ähnlich dem Gemälde von Memling, der Außenseite einer Beweinung Christi, 1480 im Johannes-Spital in Brügge. Bei beiden Gestaltungen fällt die zarte Weiblichkeit auf; der Bart ist bei Memling sogar fortgelassen. Gerade die niederländische Bildnerei hat sich von der absurden Vorstellung einer virgo barbata oder Wilgefortis früh entfernt, während diese im bayrischen, tiroler und

schlesischen Religionsgebiet bis heute festgehalten wird. Vom alten Sonnengott bleibt aber der Jungfrau die keusche Lichtreinheit und die wärmende Liebe, die sie nunmehr den Frauen und den Kindern in aller Not gewährt, bis in die Grabkapelle hinein, in die sie heute häufig verbannt ist als letzte Trösterin.

In der Reformationszeit hat dieser Glaube ein Ende gefunden, besonders hart in den evangelischen Landen. In Steenbergen ist auch keine Spur mehr vorhanden. In Belgien dagegen ist ein reiches Material und auch einige religiöse Tradition lebendig geblieben. Zunächst hat der Bollandist Cuper zum 20. Juli seines Calendariums reichlich über die Kümmernis geschrieben. Sein Stich nach einer verschollenen Figur in Mecheln ist sehr wichtig durch die zarte weibliche Auffassung und die Taube der Reinheit als Symbol. Die Kümmernis hat im Volksglauben zeitweise die Maria zurückgedrängt.

Ganz volkstümlich ist die Kümmernis im Kloster der Armen Claren Coletinen in Brügge. Eine bartlose Holzfigur mit keinerlei weiblichen Merkmalen wird mit weiblicher Kleidung angetan und als die Wilgefortis verehrt. Dieser Brauch war besonders in Südtirol häufig, wo manche romanische Christusfigur in Weiberkleidern sich bis heute hindurch gerettet hat.

Von der Nachwirkung der Onkommer in Belgien bis heute haben wir aus Westflandern, dem abgelegenen Weiler Beveghem bei Moen, Bez. Gent einen Beleg. Dort gibt es noch Gebetbuch-Bilder der Heiligen; auf der Vorderseite ist sie mit unförmlicher Krone und auf dem Gewand mit Sonnensternen dargestellt. Auf der Rückseite steht ein Gebet zur heiligen Onkomena, Patronin von Baveghem, wo sie besonders um einen leichten Todeskampf gebeten wird. Darauf folgt eine Ablaßverleihung des Bischofs von Gent von 1899. Damit ist bewiesen, daß die alten Erinnerungen an die niederländische heilige Onkomena noch fortwirken und jüngst erneuert worden sind. Zweifellos ist die Heilige in Belgien besonders gepflegt worden, ihr der Name Wilgefortis gegeben worden, sie auch hier ins Martyrologium des Breviers gekommen, alles durch die Bollandisten. Ob diese feinen Gelehrten den autochthonen Geist der Kummernus spürten?

Somit scheint es religionswissenschaftlich festzustehen, daß nordisches Volkstum seine religiöse Hauptvorstellung durch zwei Jahrtausende unter schwerster Verfolgung sich erhalten hat, daß die Erberinnerungen religiöser Art unaustilgbar sind und daß insbesondere die Frauenwelt mit ihrer starken Naturgebundenheit die völkischen Sonnen-, Wahrheits- und Reinheitsvorstellungen bewahrt hat.

DIE AUGSBURGER CISA — EINE GERMANISCHE GÖTTIN?

VON *R. KOHL* IN KIEL

MIT 5 ABBILDUNGEN

Durch Jacob Grimms Deutsche Mythologie lebte ein Problem auf, das bereits die süddeutschen Humanisten mannigfach beschäftigt hatte, nach ihnen jedoch in Vergessenheit geraten war: die Frage nach dem Vorhandensein einer schwäbischen Göttin Cisa. Seit Grimm ist man ihr gegenüber freilich immer kritischer geworden, so daß Golther[1] erklärte, „die von J. Grimm in der Mythologie 266f. aufgestellten altdeutschen Göttinnen Hruoda, Ostara, Ricen, Zisa sind aus den Glaubensvorstellungen der alten Deutschen zu streichen“. Andererseits hat es an Verteidigern nicht gefehlt. „So oft sie in ein Nichts aufgelöst wurde, erstand sie immer wieder zu neuem Leben“[2], und noch kürzlich hat Carl Clemen in seine Fontes historiae religionis Germanicae die Textstelle, von der man auszugehen hat, unbeanstandet aufgenommen.

Es dürfte daher angebracht sein, noch einmal Umschau zu halten, zumal im Laufe der Zeit mancherlei neue Gesichtspunkte vorgebracht sind. Auch ist man meist zu einseitig literarhistorisch vorgegangen, während daneben eine volkskundliche und kunstgeschichtliche Betrachtungsweise ihr Recht fordern. Das Kunstgeschichtliche ist bislang überhaupt nicht im Zusammenhang behandelt worden. Mit seiner Prüfung möge hier der Anfang gemacht werden.[3]

Man findet verschiedentlich angebliche Cisabildnisse erwähnt, die entweder noch vorhanden sind oder aus dem Schrifttum erschlossen werden müssen. Sicher ist ein gewisses Unbehagen gegenüber diesen phantastisch beschriebenen Bildern in manchen Fällen der Grund gewesen, das Dasein der Cisa gänzlich abzulehnen oder sie mit Stillschweigen zu übergehen.

Beginnen wir mit dem Vorhandenen. Noch heute zeigt die Wetterfahne am Perlachturm in Augsburg eine fünf Schuh hohe, sitzende Frauengestalt, die ihre Rechte mit dem Wahrzeichen der Stadt, von dem gleich

---

[1] Handb. d. germ. Mythologie, Leipzig 1895, 489.

[2] Fr. Roth, Ztschr. d. Histor. Vereins f. Schwaben u. Neuburg 35 (1909) 127.

[3] Es spielen bei diesen Dingen die Augsburger Orts- und Geschichtsverhältnisse eine solche Rolle, daß dem Verfasser die Bearbeitung hätte aussichtslos erscheinen müssen, wäre ihm nicht in dem Konservator am Maximilianmuseum zu Augsburg, Herrn Dr. Lieb, ein stets auskunftbereiter Helfer erstanden. Ihm sei auch hier nochmals herzlich gedankt!

zu reden sein wird, gleichsam segnend ausstreckt (vgl. Abb. 1 nach „Das schöne Augsburg", Verlag B. Filser, Augsburg 1928). Seit dem Ende des 14. Jahrh. kennt man Windfahnen in Augsburg.[1] Dies Stück ist jedoch sicher nicht so alt, denn es stammt wahrscheinlich erst aus der Zeit des Turmaufbaus, den Elias Holl 1614/15 ausführte. Er selbst sagt nämlich in seiner Lebensbeschreibung[2]: „Den 20. August [1615] habe ich im Namen Gottes das sitzend Bild, die Circe genannt, auch hinaufgesteckt." Zum mindesten beweist die Stelle, daß für Holl keine lebendige Überlieferung zur Cisa hin bestand. Die Windfahne wird wohl eine Schöpfung dieser Zeit sein; allenfalls könnte man sie bis 1521 zurückdatieren, wo ebenfalls der Turm erneuert wurde. Wahrscheinlich ist dies allerdings kaum. — Eine ähnliche Darstellung glaubte im 16. Jahrh. Marcus Welser bereits auf römischen Münzen nachweisen zu können und beanspruchte sie nebst anderen Stücken für Augsburg. Er hat sich jedoch durch Erdichtungen oder Irrtümer des Holländers Hubert Goltzius (1527—83) täuschen lassen, und diese Münzen — z. T. Verwechslungen mit Stücken der spanischen Kolonie Irippo — sind für die Cisafrage ganz ohne Bedeutung.[3]



Abb. 1. Wetterfahne am Perlachturm zu Augsburg (angeblich Cisabild).

Weiter gehört hierher das Augsburger Pyrwappen, in dessen Kapitellsockel sich zwischen den Voluten an der Vorderseite vielfach ein Frauenkopf mit hoher Kopfbedeckung — auch an undeutlichen Stücken wohl stets als Mauerkrone zu deuten — befindet, der gelegentlich als Cisakopf angesprochen worden ist. Nun ist der Pyr, aus römischer Zeit stammend, als Fruchtbarkeitssymbol gedeutet, nicht immer von Haus aus mit einem Kapitell verbunden. Auf Grabmälern mögen in römischen Zeiten kleinere Stücke gestanden haben, andere sind als Altarbekrönung denkbar. Allerdings findet sich nach Dr. Liebs Angabe, der gerade diesen

[1] A. Vetter, Alt-Augsburg 1 (1922) 32.

[2] Chr. Meyer, Die Hauschronik der Familie Holl, München 1910², 66.

[3] Vgl. die erschöpfende Darlegung von M. Bernhart, Marcus Welser als Numismatiker (Oberbayer. Archiv 25 [1910] 139 f.).

Fragen eingehend nachgegangen ist, auch unter den römischen Pyrs in Augsburg bereits ein Stück mit sicher zugehörigem Untersatz, der einen Frauenkopf zeigt. Leider ist Genaueres über Zeit und Ort des Fundes usw. nicht bekannt. Es ist aber kaum anzunehmen, daß gerade von diesem Stück oder allenfalls einem etwa verschwundenen eine durchlaufende, geradlinige Verbindung in die Folgezeit festzulegen ist. Das größte dieser Stücke wurde 1467 hinter der Kirche St. Ulrich ausgegraben[1] und auf dem Kaiserplatz vor der gleichen Kirche aufgestellt, natürlich mit einem Sockel oder Pfeiler der Zeit. Dort hat es bis etwa 1810 gestanden; jetzt befindet es sich ebenfalls im Maximilianmuseum, allerdings ohne Untersatz. Während nun Urkundensiegel, ältere Münzen und Drucke bis 1537 den Pyr mit einem gotisch-polygonalen Sockel ohne Frauenkopf zeigen, auch noch der Kupferstich „Eines ehrbaren Rats der Stadt Augsburg Ehrenkleinod des 1545. Jahres" einen runden Untersatz, taucht in dieser Zeit zum ersten Male im Stadtwappen (nicht im Stadtsiegel) ein korinthisches Kapitell mit Frauenkopf auf, und zwar in dem Holzschnittwerk des J. Köbel, Wappen des Heiligen Römischen Reichs, Frankfurt 1545, auf dem Augsburger Bannerblatt. Weitere Belege sind 1550 ein Wappenflugblatt des Augsburger Verlags Melchior Kriegstein — dessen Text von Kybele spricht —, ein anderes Wappenblatt von 1568 aus dem Verlag Philipp Ulhart (Augsburg), 1595 die Pyrs bei Welser-Werlich, Antiqua Monumenta (Frankfurt), während ein Wappenblatt aus den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrh. in der Bibliothek Wolfenbüttel ein korinthisches Kapitell ohne den Frauenkopf zeigt.[2] Entsprechend ist auf den Stadtmünzen der Kopf erst seit 1560 nachweisbar.[3] — Von dem oben erwähnten Stadtpyr von 1467 gibt es mehrere Abbildungen, so von Thomas Bäck aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrh., oder von 1720 den Kupferstich des Karl Remshard im Verlag J. Wolff (Augsburg): beide ohne Frauenkopf; dagegen zeigt ein Kupferstich dieses Pyrs von Jakob Andreas Fridrich (1684—1751) ein korinthisches Kapitell mit Frauenkopf.

Aus all diesem dürfte klar werden, daß der mit der Mauerkrone dargestellte Kopf nichts unverbrüchlich Bestehendes, nichts Altes ist, sondern erst eine Neuschöpfung der Zeit, die, wie wir sogleich deutlicher sehen werden, einer damals üblichen Cybelebegeisterung Rechnung tragen

---

[1] Vgl. Chronik des Hektor Mülich (zum Jahre 1467) (= Chron. d. deutsch. Städte 22 [1892] 214).

[2] Vgl. auch Fr. Roth, Das Aufkommen der neuen Augsburger Stadtpir mit dem Capitäl und dem Cisa- oder Cybelekopf um 1540 in Ztschr. d. Histor. Vereins f. Schwaben u. Neuburg 35 (1909) 115 f.

[3] Man vgl. das 10-Kreuzer-Stück in „Die Saurmasche Münzsammlung" 1892, Taf. XXI.

wollte. Veranlassung dazu scheint der Italiener Mariangelo Accursius gegeben zu haben, der 1530 zum Augsburger Reichstag kam und später ein Schriftchen über die Zirbelnuß verfaßte[1], das in Humanistenkreisen umlief. Er stellte die Etymologie auf: cyrbelnuß videlicet pro Cybelis nux und sagt weiter: is enim fructus, quo facilius ex pinu esse cognoscatur et Cybeli, magnae matri sacer, columnae capitulo impositus est: tum, ut omnis ambiguitas tollatur, in unoquoque latere, ubi florem praecipue architecti veteres sculpere consuevere, ipsius deae capitis imago eminet turrim pro corona gestans. Nun wußten die Augsburger wenigstens, was ihr Stadtpyr zu bedeuten hatte, und man suchte das recht augenfällig zu machen. Seit 1544 setzt in dieser Richtung eine wahre Schwärmerei ein, derzufolge man überall das neue Wahrzeichen anbrachte. Wie Roth a. a. O. gezeigt hat, ging dies soweit, daß sogar eine Gegnerschaft in mancherlei Form sich geltend machte. Nebenbei sei bemerkt, daß es sich nicht, wie meist behauptet wird, bei der Darstellung um die Zirbelkiefer (Pinus Cembra) handelt, sondern um einen Pinienzapfen (Pinus Pinea).[2] Man sieht, mit der Cisa, die Accursius gar nicht einmal erwähnt, hat dergleichen nicht zu tun, vielmehr konnte nur durch fabulierende Gleichsetzung von Kybele und Cisa solch eine Behauptung aufkommen.

Weiter steht zu hoffen, daß man zu größerer Klarheit kommt durch angebliche Cisaskulpturen, die von dem Stadtpyr unabhängig sind. Gelegentlich hat man als solche angesprochen eine noch vorhandene Gesichtsmaske außen an der Vorderseite der Galluskirche[3] (am „Gallusbergle"), eine Steinplatte, leider ziemlich verwittert und z. T. sogar abgeschlagen. Ein ähnliches Stück aus Holzen, etwas größer, ebenfalls im Flachrelief, befindet sich im Augsburger Maximilianmuseum. Eine neuere Untersuchung von Ferri[4] stellt diese Stücke als eine Entartung des klassischen Medusentypus in der römischen Provinzialkunst des 2. nachchristl. Jahrh. fest. Es scheint auch nicht so, als wenn man hierin immer ein Cisabild gesehen hat; jedenfalls tritt die Wertung des Galluskirchenbildes in der Literatur fast ganz zurück gegenüber dem gleich zu besprechenden an St. Ulrich. Im 14. Jahrh. hat man es kurzweg „den Teufel" benannt und in den Steuerregistern zu dieser Stelle eine Teufelsfratze beigesetzt.[5] Für uns war ja lediglich zu prüfen, ob eine beweis-

[1] Vgl. Fr. Roth a. a. O. 116 f.

[2] Alban Voigt, Der Pinienzapfen im Augsb. Wappen, Bl. f. Münzfr. N. F. 4 (1927—29) 560.

[3] Vgl. A. Vetter a. a. O. 20.

[4] Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II, Vol. I (1932) 298. Für römischen Ursprung tritt auch ein der Kreisheimatpfleger für Schwaben und Neuburg, Dr. Eberl in Obergünzburg (Briefl. Mitteilung).

[5] Herberger, „Batfeld und Burgfeld in der Pfarrei Ehingen", 23. Jahresber. d. Histor. Kreis-Vereins v. Schwaben u. Neuburg f. d. Jahr 1857, Augsb. 1858, 181.

kräftige Verbindung mit Cisa sich ergibt; die ist indessen nicht feststellbar.

Das eben genannte Bild, einst am Predigthaus bei St. Ulrich (jetzt Evangelisch St. Ulrich B 44) eingemauert, war noch 1807 zu sehen[1], ist seitdem aber verschollen. v. Seida a. a. O. beschreibt es als „ein altes, in Stein gehauenes Bild, das am Kopf und Hals mit Nattern und Schlangen umgeben, an der Stirn aber mit zwei Flügeln versehen ist. Sowohl Peutinger als Welser haben dies Götzenbild, von dem gesagt wird, daß es geweissagt habe, für die Medusa oder Empusa gehalten.“ Diese Berufung auf die Humanisten wirkt sich für die Bildbeschreibung nicht gerade günstig aus, wie man zugeben muß; denn Seida verfolgte keine archäologischen Zwecke, und er hat wohl einfach übernommen, was er bei jenen vorfand. Aber an der Existenz des Bildes noch um 1807 zu zweifeln ist natürlich kein Grund.

Was wir eben lasen, deckt sich mit dem, was A. P. Gasser in seinen Annales civitatis ac rei publicae Augsburgensis (1576) schrieb[2]: Exstat sane supra Ulrichiani Auditorii valvas praegrandis ac lapidea facies, quam vulgus olim responsa Delphicis oraculis veriora dedisse ac caput simulachri Cisae eius fuisse persuasum habet; sed angues capillis colloque impliciti alaeque geminae fronti annexae in diversum plerosque rapiunt, nam aut Medusae aut Empusae caput repraesentare videtur. Diese Worte gingen als Zitat in die Chronik des Marcus Welser und damit in deren deutsche Übersetzung, besorgt von E. Werlich (1595), über, und es wird hier sogar ein entsprechendes Bild des Kopfes beigegeben. Wer freilich um die Bildbeigaben in humanistischen Drucksachen Bescheid weiß, wird nicht von vornherein von seiner Echtheit und Wirklichkeitsnähe überzeugt sein.

Was Clemens Sender in seiner Chronik (1535) bietet, kann hier außer Betracht bleiben, da es für das Bild nichts Wesentliches besagt. Er erwähnt dabei zwei Verse, die uns weiter unten noch beschäftigen werden (Quem male polluerat etc.), von denen Herberger a. a. O. 80 behauptet, Sender habe sie dort noch selbst gelesen. Das braucht man aber Senders Worten nicht zu entnehmen. Dies nebenbei.

Die Deutung des Bildes als Medusa geht zurück auf Peutinger, Serm. conviv. 24. Er spricht von Cisa = Isis, läßt sich aber beim Schreiben

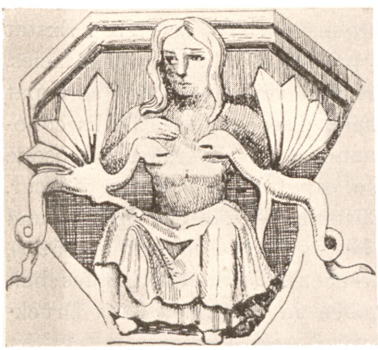
[1] v. Seida und Landensberg, Historisch-statistische Beschreibung aller Kirchen-, Schul-, Erziehungs- und Wohltätigkeitsanstalten in Augsburg (1807) 21. — Dr. Lieb vermutet, daß das Stück um 1710 beim Umbau von Evang. St. Ulrich von dort entfernt wurde und in das kath. Ulrichskloster kam, dessen Prälat immer Herrschaftsrecht über Evang. St. Ulrich behauptet habe. Seida nennt nämlich als Ort des Kopfes „das vormalige St. Ulrichkloster“.

[2] Angeführt nach der Ausgabe in J. B. Menckenii Script. rer. Germ. I (1728) Sp. 1327.

von seinem Neffen Christian Welser belehren, daß das Bild eine Medusa sei: me (d. h. Peutinger) super effigie lapidea vetustissima, aedibus sacris S. Udalrici praefixa admonet [Christianus] eam non esse Cisae, ut vulgus credidit, sed Medusae, cum sculptos habeat crines grossos vipereos, collum eius plectentes.

Die bei Gasser genannten kleinen Flügel an der Stirn, die ja bei einem Medusenhaupt zunächst überraschen, erwähnt er nicht. Allerdings war ihm eine genaue Beschreibung auch wohl nicht wichtig, da er das Bildwerk als bekannt voraussetzte, oder er hat sie nicht beachtet, weil sich das Bild ja ziemlich hoch — super valvas — befand.

Vor einigen Jahren habe ich selbst beiläufig versucht[1], dies Bild einem Kreis bestimmter Darstellungen zuzuweisen, wobei für mich eine noch ältere Beschreibung maßgebend war, und zwar die Meisterlins in seiner Augsburger Chronik von 1456.[2] Er hat eigens ein Kapitel von der Cisa, die er mit Ceres gleichzusetzen sich bemüht, denn Augsburg liege inmitten reicher Kornländer, außerdem habe sich am Schiff der Ceres eine geflügelte Schlange befunden. Es heißt darin: Also main ich, sy habent auch mit dem wort getan, das sy Ciza für Ceres sprechen oder Cyzaris für Cereres. Und wider das so möchst du sprechen: War vmb denn das staine haupt, das noch vorhanden ist[3] vnd Ciza sol sein, mit nattern vmb den halß wirt gemalt vnd flügel zů dem haupt? Dem ich antwurten mag also: das die nattern der hellischen göttin, die in latein Furien werdent genant, an ir haupt werdent gemalt vnd nit Cereri, doch so wolten die Vindelici ain gedächtnuß han von dem auß tayllen des korns, wie sy das hett außgeschickt auff nattern, die flügel hetten, alz der hayden gedicht sagt. Dar vmb so liessend sy ir nattern an den halß malen, die klain flügel hetten, die da hinder dem haupt auff gand vnd den nattern zů gehörent. Doch so sag ich das nicht für die warhayt, sunder ich rede, sam ob es etwas geleich dar zů sey.


Abb. 2. Kapitell mit Erdendarstellung von St. André in Bordeaux.

Man sol sy auch nit malen mit blossen schultern, den also maleten

[1] R. Kohl, Das Melusinenmotiv. Eine symbolgeschichtliche Studie zur Sirenen-, Erd- und Sündendarstellung, Bremen 1934, 35.

[2] Joachimsohn, Die humanistische Geschichtschreibung in Deutschland. Heft 1: Sigismund Meisterlin, Bonn 1895, 295.

[3] Vgl. auch Chroniken d. deutsch. Städte 4 (= Chroniken d. schwäb. Städte 1) (1865) 281.

die hayden iren abgott Martem, den sy für ain gott des streittes hielten, zů ainem zaychen, das ain yedlicher käck man sich soll vmb sein vatterland käcklich in dem streitt geben.



Abb. 3. Erdendarstellung an der Münsterkirche zu Herford i. W.

Dies letztere bringt der lateinische Text[1] mit den Worten: depicta est nuper pene nudato, male quidem, pectore. Hier wird auch klar, was er unter „der hayden gedicht" versteht: es sind Erwähnungen der Furien bei Vergil, Claudian und Ovid, die für unsere Sache nichts besagen.

Hieraus ergibt sich ein neues Bild. Die Flügel hätten also nicht am Kopf gesessen, sondern den Schlangen zugehört, und von der Entblößung der Brust war er anscheinend peinlich berührt.

Diese Gesichtspunkte bewogen mich an der genannten Stelle, dies Bild für eine Erden- oder Luxuriadarstellung in Anspruch zu nehmen. Das Motiv kommt in mannigfacher Abwandlung vor, stammt aus der französischen Plastik und findet sich nicht selten auch an romanischen und gotischen Kirchen in Deutschland. Als Beispiel bringe ich (Abb. 2) ein Kapitell von St. André in Bordeaux, wo allerdings die Erde ganzfigurig dargestellt ist.[2] Dem Cisabild, das Meisterlin entwirft, dürfte vielleicht noch mehr eine Erdenplastik an der Münsterkirche zu Herford i. W. (Abb. 3) entsprechen, wo Drachen an den Brüsten der Frau

[1] Joachimsohn 295.

[2] Entnommen dem Bulletin monumental XI (Paris 1845) 177 f. m. Taf.

saugen und ihrerseits wieder ihrer Brut Kraft und Nahrung spenden. Zu den Ohren der Frau hin erstrecken sich wolkenartige Gebilde, die rätselhaft sind und noch der näheren Erklärung harren. Man begreift aber leicht, daß sie bei geringer Variation als Flügel am Kopf der Frau oder gegebenenfalls als Flügel der Drachen — mit denen sie bei der Herforder Skulptur nichts zu tun haben — angesehen werden konnten.

Diese Deutung des Bildes, die ich dort mit Vorbehalt und Hinweis auf die anderen als Cisa angesprochenen, bereits erwähnten Gesichtsmasken gab, möchte ich hier noch weiter einschränken, und zwar aus zwei Gründen. Meisterlin, der z. B. aus der Erwähnung der Genaunen bei Horaz (Od. IV 14, 10) kurzweg zu anderen noch einen weiteren alten Stadtnamen für Augsburg, Gennaunia, konstruiert[1], hat mit seinen geflügelten Schlangen offenbar zu sehr im Banne seiner Cereshypothese gestanden. Wie kümmerlich es um seine eigenen Cisaforschungen aber bestellt war, das wird uns der folgende Teil, der der literarischen Cisa gilt, ja noch zur Genüge lehren.

Der zweite Grund liegt darin, daß der bei Welser-Werlich abgebildete Kopf, dessen Naturtreue oben zunächst mit einem Fragezeichen versehen wurde, der ja aber den literarischen Angaben, abgesehen von Meisterlin, entspricht, tatsächlich durch einen Fund seine Bestätigung erhalten hat. Dieser wird von Dr. Eberl[2], Dr. Lieb und Ferri (a. a. O.) als ein Stück bezeichnet, das ebenso wie der Kopf von Holzen sicher römischer Provinzialkunst zuzuschreiben ist. Seit 1931 befindet es sich im Augsburger Maximilianmuseum und erscheint in der Literatur (so bei Ferri, auch bei mir im Melusinenmotiv S. 36) sowie in der Museumskatalogisierung als Medusakopf von Langenneufnach. Nachforschungen von Dr. Lieb haben aber ergeben, daß er nicht von dort stammt, sondern aus dem Friedhof des nahegelegenen Dorfes Wollmetshofen. Hier war er als Sockel eines (nach des Steinmetzen, der ihn fand, Angabe mindestens hundert Jahre alten) eisernen Grabkreuzes in die Erde eingesenkt. Oben ist in den Kopf daher ein Standloch eingehauen, und unten soll sich — was bei der jetzigen Aufstellung im Museum nicht sichtbar ist — ein großes altes Zapfenloch befinden, so daß sogar das denudatum pectus nicht ganz außer dem Möglichkeitsbereiche läge. Diese Plastik (Abb. 4) hat nun unverkennbar die beiden Flügel am Kopf. — Ähnliche Stücke sind auch anderwärts nachweisbar, beispielsweise in

[1] Joachimsohn a. a. O. 47 und 296.

[2] Dr. Eberl hatte die dankenswerte Güte, auf die Angaben bei Raiser, Der Oberdonaukreis unter den Römern I (1830) 35 f.; II (1832) 73 Taf. X u. a. aufmerksam zu machen.



Abb. 4. Medusakopf von Wollmetshofen.

dem Trierer Provinzialmuseum [1], so daß jeder Gedanke an eine landschaftliche Besonderheit in sich zusammenbricht.

Es scheint nicht ausgeschlossen, daß in diesem Kopf von Wollmetshofen „der groß steinerin Götz“ vorliegt, von dem Welser in seiner Chronik, Gasser folgend, sagt, „so noch auff heutigen Tage / vber dem Thor S. Vlrichs Kirche zu sehen / Cisae Bildnuß seyn soll / vnd vor Jaren geweissaget haben“. Ist er es aber nicht, so sah er ihm entweder gleich oder bot allenfalls eine den Erdendarstellungen verwandte Form: in all diesen Fällen werden wir eine echte Beziehung auf ein vorchristliches Cisabild ablehnen. Daß aber eine unverstandene und auffällige Plastik mit dem vorliegenden Cisanamen in Verbindung gebracht wurde, ist durchaus begreiflich.

So bleibt als letzte der Darstellungen ein Bild, gemalt von Hektor Mülich 1457 für seine Verdeutschung von Meisterlins Augsburger Chronik (Abb. 5).[2] In einem kleinen Gebäude knien vier Personen um eine Säule, die das vergoldete Standbild der Göttin trägt. Sie ist gänzlich unbekleidet, in der Rechten hält sie einen Speer, links einen Schild, der seltsamerweise Gesichtszüge zeigt. Nach der einleuchtenden Vermutung von Prof. Weinreich ist hier das Gorgoneion, das sich so oft auf antiken Schilden befindet, zur fratzenhaften Gesamtform des Schildes entwickelt. Um eine Schulter und den Hals windet sich eine nach oben züngelnde Schlange; das Haupthaar ist flammenartig emporgerichtet. Hierin mehr als ein fröhliches Stück Fabulierkunst der Zeit sehen zu wollen, wird niemandem in den Sinn kommen.

Zusammenfassend glaube ich sagen zu dürfen, daß das archäologische Material zur Annahme einer Cisa in keiner Weise verpflichtet.

Das Problem der literarischen Cisa ist mannigfach durchgearbeitet. Es wird sich hier um eine kritische Überschau handeln müssen, bei der es die Hauptpunkte herauszustellen gilt. Wesentlich Neues kann ich nur an einer Stelle beibringen.

---

[1] Hettner, Die röm. Steindenkmäler des Prov.-Museums zu Trier (1893), Nr. 708; vgl. auch Nr. 263.

[2] In der Augsburger Stadtbibliothek, Cod. Halder 1, fol. 25. Mit frdl. Erlaubnis der Direktion wird das Bild hier zum ersten Male wiedergegeben.



Abb. 5. Cisatempel (Buchillustration des Hektor Mülich).

Eine Wiener Handschrift des 11. Jahrh. und einige spätere bieten unter dem Titel Excerptum ex Gallica historia[1] den phantastischen Bericht, es sei eine Stadt Cizaris von den Römern samt Hilfsvölkern belagert worden, und zwar vom 1. August ab; am 59. Tage danach, also am 28. September, gerade am Festtag der Landesgöttin Cisa, sei das römische Heer jedoch vernichtend geschlagen worden. Diese Stadt, liest man da, heiße nach der Göttin Ciza, deren Name noch an einem Hügel

[1] Herausgegeben u. a. Mon. Germ. Hist. Scr. XXIII (1871) 385 f.; J. Grimm, Deutsche Mythologie 1[4] (1875) 242 f.; Clemen, Fontes historiae religionis Germanicae, Berlin 1928, 53.

hafte, auf dem einst ihr Tempel stand. — Der Bericht mag um das Jahr 1000 verfaßt sein.

Alles, was nun in dieser Schilderung irgendwie eine geographische Bestimmung zuließ und unbenannt geblieben war, ist in der ältesten Handschrift von derselben oder fast gleichzeitiger Hand glossiert, und zwar mit Namen, die der Augsburger Gegend entnommen sind. Da, wo die Höhe mit dem Tempel erwähnt wird, ist beigefügt: usque hodie ab incolis Cizunberc nominatur.

Leider ist nun die ganze Nachricht völlig unhistorisch, und ein gründlicher Kenner, J. Miedel, hat geradezu behauptet[1], sie erwecke den Eindruck, als sei sie eigens erfunden, um für bestimmte Namen der Gegend um Augsburg eine Erklärung zu bringen. Hierbei ist allerdings nicht klar, warum dann die Namen dem Text nicht gleich eingefügt, sondern erst später zugesetzt sind. Aber darin mag ja gerade der Beglaubigungstrick bestehen.

Dieser alte Bericht hat nun, mittel- oder unmittelbar, schon den Vorläufern der älteren Humanisten vorgelegen, und sie werden es nicht müde, darauf hinzuweisen: Andreas von Regensburg (um 1420), Küchlin in seiner Reimchronik (um 1440), während Meisterlin (1456) an Cisas Existenz zweifelt, sie dann aber, wie wir bereits sahen, mit Ceres identifiziert. Sehen wir von anderen ab, so ist noch beachtlich, daß Peutinger Cisa mit Isis und den Zisenberg mit Isenberg = Eyssenberg — von dem weiter unten die Rede sein wird — gleichsetzte in Anlehnung an Tacitus[2], was neue Verwirrung schuf. Späterhin mehren sich die Zweifel an dem Dasein einer Göttin Cisa, nachdem in der bereits erwähnten Gleichsetzung mit Kybele wohl der Höhepunkt der Wertschätzung überschritten war, ja man stößt auf völlige Ablehnung wie bei Marcus Welser.

Schon in der Einleitung ist gesagt, daß die Frage nach der Göttin neue Bedeutung gewann durch das Ansehen Jacob Grimms, der in seiner Mythologie[3] erklärte, all der Unsinn hebe den Wert der merkwürdigen Überlieferung nicht auf. Infolgedessen hielt er an einer swebischen Göttin Cisa fest, lehnte jedoch eine Verbindung mit Isis ab. Es möge wohl ein weibliches Gegenstück zu Ziu hierin zu sehen sein, und der Stadtname Cisara sei vielleicht Mißverständnis oder Neubildung aus Cisae ara.

---

[1] „Augsburgs Namen im Verlauf seiner Geschichte" im Archiv f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg 5 (1916—19) 92 f. — Vgl. auch M. Hertz in Ztschr. f. deutsch. Altert. 10 (1856) 291 f.

[2] Germ. 9: pars Sueborum et Isidi sacrificat.

[3] Deutsche Mythologie 1[4] (1875) 242 f.

Einen fast tödlichen Stoß versetzte der Cisa indessen ein kurzer Beitrag von Joseph Bachlechner, der[1] den Namen Ciesburg aufgespürt hatte und ihn als Ziwesburg = Burg des Ziu erklärte, dem ein Ziwestag = Zistag = Dienstag zur Seite stehe. Aus Cieseburg habe man die weibliche Gottheit konstruiert.

Dies klang überzeugend. Als ihm aber J. Miedel a. a. O. kritisch nachging, stellte es sich leider als nicht stichhaltig heraus. Aus vielen Parallelhandschriften geht nämlich hervor, daß neben ciesburc oder ciesborc ganz andere Lesarten stehen, die es wahrscheinlich machen, daß lediglich ein Schreibfehler, ein Verlesen aus acsburc oder oesburc (= ogesburg)[2] vorlag. Damit fällt der „hieratische Name" des alten Augsburg und, wie Miedel meint, die letzte Stütze der Göttin Cisa. Denn auch den oben erwähnten Stadtnamen Cizaris läßt er nicht als echt gelten. Auch ihn sanktionierte nach seiner Ansicht nur ein Irrtum, ein Verlesen auf einer der alten Weltkarten, wo vielleicht der Flußname Isara dicht hinter einem Augusta c[ivitas] stand; der schon erwähnte Zitzen- oder Zintzenberg am Lechhang östlich von St. Ulrich habe dann die Lesung Cisara = Cisae ara nahegelegt. Wenn aber die ältere Form nicht Cisara, sondern Cizaris laute, so könne nach Miedel die Karte auch wohl statt Isara die (anscheinend heute nicht mehr nachweisbare) Form Isaris geboten haben, eine Parallelität, die sich auch bei andern Namen nachweisen läßt.

Diese letzte Deutung ist zwar geistreich, aber man darf wohl zweifeln, ob sie überall Beifall gefunden hat. Wenn das Exzerpt, das die älteste Erwähnung des Namens Cizaris bietet, gerade von einem ortskundigen Manne geschrieben ist, wie ja außer Zweifel steht, so ist nicht ersichtlich, warum er einen offenbaren Irrtum nicht berichtigt hat. Die Erwähnung Cizaris oder Cisara ist ja selten, und der Name läßt sich stets, soviel ich sehe, irgendwie auf die Historia Gallica zurückführen. Praktische Bedeutung hat er nicht gehabt; urkundlich ist er nicht belegt. Er wird, wie später Gennaunia, eigens für unsere Stelle zur Erhöhung des heimatlichen Ruhms erfunden sein; aber daß er andererseits keine Beziehung zu Cisa haben könne, das wird man nach dem von Miedel Vorgebrachten nicht mit Bestimmtheit behaupten können.

Was will das sonderbare Exzerptum? Sein Verfasser hat sich offenbar aus Lokalpatriotismus zu einer Fälschung verführen lassen. „Aus dem Schatze seiner Gelehrtheit und aus Volksüberlieferung, an Örtlichkeiten und am Brauch seiner Zeit boten sich ihm Namen und Erscheinungen dar, die ihn zu Vermutungen und Verknüpfungen anregten." Er

[1] Ztschr. f. deutsch. Altert. 8 (1851) 587 f.

[2] J. Schnetz, Archiv f. d. Gesch. des Hochstifts Augsburg 5 (1916—19) 660.

wollte wohl „eine Art römischen Gegenstücks zur Ungarnschlacht". Dabei „band er sich die Maske des römischen Schriftstellers vor". Gedacht hat er offenbar an die Varusschlacht, für deren Ortsbestimmung man damals ja ganz im Dunklen tappte. A. Schröder, dessen Abhandlung „Das Kirchweihfest und die Patrozinien des Domes zu Augsburg"[1] die eben gebrachten Anführungen entnommen sind, hat nun eine sehr eingehende Untersuchung über die Art angestellt, wie der Exzerptor die Beglaubigung seiner Behauptungen sich zu schaffen bemühte. Er kommt zu dem Schluß, die namentliche Einführung der Cisa beweise, daß er nicht an volkstummäßige Überlieferung angeknüpft, vielmehr Cisa wie Cisaris frei aus Cisenburg erfunden habe, während ihm die Tatsache eines großen alemannischen Festes, freilich durch das spätere Kirchweihfest des Domes überlagert, volkstummäßig vorlag.

In den Ergebnissen stimme ich Schröder zu; nicht ganz überzeugt bin ich von der Beweiskraft seines Gedankenganges. Die sehr kritische Art Schröders würde beweisend sein, wenn der Verfasser des Exzerpts ein ebenso kritischer Kopf gewesen wäre. Das war er aber nicht, vielmehr ein phantastischer Mensch. Er brauchte, wie bereits gesagt, eine Benennung für die alte Siedlung vor dem Namen Augusta Vindelicorum. So wird er sich Cisaris erfunden haben nach dem Namen Cisas. Daß aber ebenso der Name der Göttin Erfindung sein müsse, weil er bei volksmäßiger Überlieferung ihn ebensowenig hätte zu beglaubigen brauchen wie den des Verres oder den 1. August (der tatsächlich seit jeher ein „Geschichtstag erster Ordnung" für Rätien war), dies heißt dem Verfasser wirklich zuviel zutrauen. Wenn er für die Teilnahme des Titus Annius am Kampf es sich hat entgehen lassen, Anhausen als gegebenen Beleg zu zitieren, so ist das in Schröders Augen ein vorteilhafter Zug: frei von Pedanterie habe er sein übliches Verfahren durchbrochen. Bei der Cisa aber erweckt ein Abweichen gleich „die ungünstigste Meinung über die Beweiskraft der Beglaubigung"!

Schröder würde diese Kleinigkeit wohl kaum so superlativisch ausgewertet haben, wenn nicht etwas anderes als Stütze daneben stände. Und hier liegt tatsächlich ein starkes Bedenken.

Das Exzerpt hat bei der Namenerwähnung Cizaris als Beifügung am Rande ein Distichon:

Quem male polluerat cultura nefaria dudum,
Gallus monticulum nunc tibi, Ziza, tulit.

All diese Zusätze sind in dem Chronicon Urspergense[2] bei der Wiedergabe des Abschnitts kurzerhand in den Text aufgenommen worden,

---

[1] Arch. f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg 1925, 233 f.
[2] Ebenfalls bei Grimm, D. M. I⁴ 244.

ja unsere Verse werden dort als eine Steininschrift bezeichnet.[1] Das ist natürlich müßige Erfindung, die dadurch nicht glaubwürdiger wird, daß manche der Humanisten sie nachsprechen.

Der Wortlaut der Verse ist in der Überlieferung nicht ganz einheitlich (z. B. hunc statt nunc; Zizera statt Ziza); es wird aber klar, daß der hl. Gallus der Cisa die Stätte ihres schändlichen Kultus fortgenommen habe. Nun befindet sich der Gallusberg etwa zwei Kilometer nördlich von der Stelle, die Zitzenberg hieß. Beides sind Teile eines durchlaufenden Terrassenzuges, der als alter Uferrand des Lech anzusehen ist. Der Geländeabfall wird durch eine Reihe von Bergstraßen in einzelne an sich kaum gesonderte Teile zerlegt, die alle die Bezeichnung „-berg" tragen. Zwischen Zitzen- und Gallusberg liegt nun auch noch ein „Eisenberg", den man — entsprechend wie Aventin[2] aus der Isis eine Frau Eisen machte — um 1500 ebenfalls mit Cisa in Verbindung brachte und mit dem Cizunberg identifizierte.[3] Dies beweist, wie auch Schröder es ausspricht, daß keine volkstummäßige Überlieferung, auch nicht zur Zeit des Anonymus, über die Kultstätte bestanden hat.

Aber wieder bleibt ein Bedenken. Wenn ein Kenner der Örtlichkeit die Cisa frei erfand nach einem etymologisch ganz anders zu deutenden Cisenberg, warum mühte er sich mit zwei Glossen ab, von denen eine der andern nur Abbruch tun kann? Er muß zum mindesten in gutem Glauben gehandelt haben mit seiner Cisaangabe: er fand bereits zwei Gegebenheiten vor, die er nicht mehr als widerspruchsvoll empfand: den Bergnamen und eine Überlieferung, daß der hl. Gallus einem alemannischen Kult den Boden entzog.

Welcher der beiden Stätten (hier Cisen-, dort Gallusberg) der Vorzug zu geben ist, wenn man an der Existenz einer Cisa festhalten will, ist nicht zu sagen. Es ist auch durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß auf dem Höhenzuge mehrere Heiligtümer gelegen haben.

Wäre nicht dies eigenartige Exzerpt, das ja als geschichtliches Dokument nichts besagt, sondern nur Fabeleien bietet, so würde niemand in Cisa etwas anderes als eine Gelehrtenerfindung gesehen haben. Alles in allem bleibt darin aber auch nicht mehr als einzig der Cisenberg bestehen; der Stadtname Cizaris läßt sich in keiner Weise halten, die Verse besagen für das Dasein der vorausgesetzten Cisa nichts. Sehen wir uns also in der übrigen Literatur um.

---

[1] „in quo postmodum in lapide exsculpti hi versus sunt reperti".

[2] Bayer. Chron. I c. 40 (= Sämtl. Werke IV 1 [1882] 118).

[3] In Wirklichkeit kommt der Name daher, daß hier der Rat 1407 unterirdische Gefängnisse, „die Eisen" genannt, anlegen ließ.

Eine vom Exzerpt unabhängige Erwähnung bietet Berthold von Regensburg, wo er die Abgötterei der alten Zeit schildert[1]: Iupiter et Hercules Rome, Dyana in Grecia, Astaroth in Bawaria, Venus in Suevia (oder in einer andern Handschrift: in Augusta Sueviae). Der Name Cisa wird also gar nicht erwähnt! Und woher seine Kenntnis der Venus? Schon Schönbach hat bewiesen, daß das der Legende der hl. Afra in Augsburg entnommen ist, die bereits vor dem Exzerptum bestand. Es heißt da z. B. in einem Gespräch der Mutter Afras[2]: parentes mei genere Cyprii fuerunt (weil Cypern die Insel der Aphrodite war!) et inde venerunt cum sacris Veneris. Et Venus coli non potest nisi ab his feminis, quae fuerint fornicatae. Ideo ego denique filiam meam sacris Veneris consecravi, quasi deae Veneri servituram, et de opere meretricio placituram in prostibulo manere permisi usw. Von hier aus gewinnen die Worte der Inschrift cultura nefaria vielleicht noch ihren besonderen Sinn! Daß einem speziellen Venuskult der St. Afra nichts Positives zugrunde liegt, ist klar. Man hat wohl (so vermutet auch Schönbach) den Namen Afra mit Aphrodite in Verbindung gebracht.

Die nächste Kunde gibt Andreas Presbyter aus Regensburg im Chronicon generale (um 1420). Diese Stelle ist wenig beachtet worden; ich gebe sie daher wörtlich[3]: Augusta namque tribus nominibus invenitur appellata. Vocabatur namque Cycza ab ydolo Veneris Cycza de Cypro insula illuc translato, quod in eadem urbe in loco, qui adhuc dicitur Cyczzenberg (andere Handschriften: Cycznberkch, Cyczenberg, Citzenperg), ob reverenciam pro dea colebatur. Unde beatissima martir Affra quondam Veneris cultrix precipua de Cypro insula cognoscitur oriunda. Der andere Name, fährt er fort, sei Vindelicia, später Augusta. Zu den Namenformen bemerke ich beiläufig, daß cz vielfach den Laut z verkörpert, weil mit z in einigen Gegenden das weiche s bezeichnet wird.[4] Was Andreas vorher bringt, beweist seine Bekanntschaft mit dem Exzerptum. Ihm verdankt er daher den Hinweis auf den Zisenberg. Wenn er aber den Namen mit dem Kultbild der Venus in Verbindung bringt, so scheint er, von der Passio St. Afrae mit der Cypernerwähnung herkommend, hier eine Etymologie gesehen zu haben, die uns befremdet.

Und doch, wer will sagen, ob nicht hier ein Stück Wahrheit steckt? Ist der Anonymus des Exzerpts vielleicht selbst nur getäuscht? Könnte nicht etwa in der Zyzera des Distichons — das dann allerdings zwei

[1] A. E. Schönbach, Stud. z. Gesch. d. altdeutsch. Predigt in Wiener Sitz.-Ber. phil.-histor. Kl. 142 (1900) 7 f.

[2] AASS 5. Aug. 55 f.

[3] Andreas von Regensburg, sämtl. Werke, hrsg. von G. Leidinger (= Quellen u. Erörter. z. bayer. u. deutsch. Gesch. N. F. I), München 1903, 7.

[4] Wattenbach, Anleitg. z. lat. Paläographie, Leipzig 1869, 20.

Hexameter voraussetzen würde — Cypria, Cythera o. ä. als Beiname der Venus verborgen sein, vielleicht in einer entstellten oder verlesenen Form? Natürlich liegt mir fern, dergleichen als die richtige Erklärung hinzustellen. Es soll nur einmal die Möglichkeit erwogen werden, daß von der nefaria cultura der Aphrodite zur heidnischen Anbetung einer heimatlichen Göttin, oder besser von dem ydolum Cypreum zu Cysa für das Zeitbewußtsein kein weiter Weg war. Es ist doch wohl beachtlich — den Hinweis verdanke ich wiederum Dr. Lieb —, daß die Stadtbeschreibung von 1700 der Angabe „am Zitzenberg" beifügt: „so man nennt Affrawaldt". Dazu schreibt Chr. J. Haid[1]: „Der Ursprung dieser Benennung dürfte im 10. und 11. Jahrh. zu finden sein, wo dieser Stadtteil noch mit Holzgrund überwachsen war. So viel ist indessen gewiß, daß die Gebäude daselbst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. entstanden sind und daher nur noch der Name ‚Afrawald' als ehrendes Denkmal der grauen Vorwelt übrig geblieben ist." Die Straße heißt noch heute so; ganz in der Nähe liegt die kleine Afragasse.

Unbedeutend für unsere Frage ist die Reimchronik des Küchlein (um 1440)[2], lediglich Versifizierung der alten Fabeleien. Dagegen ist ein Lichtblick Meisterlin, der anscheinend der Gestalt, die sich uns ins Nichts zu verflüchtigen droht, mit besonderem Spürsinn nachgegangen ist und tatsächlich Dinge bringt, die man bei seinen Vorgängern nicht lesen kann. Es heißt bei ihm im Index monasterii S. Udalrici et Afrae (1483)[3], man habe ihr Horn mit Met gefüllt aufgestellt und daraus einzeln gespendet (Ea [sc. urbs] olim dicebatur a dea Cereris Zizara barbarico ritu, nam eam religiosissime colebant, festo die, qui erat ante penultimam septembris, instituto, dextre illius cornu plenum ydromello — vulgariter met ab ydro, aqua et melle — ponentes ex eoque singuli libantes pro fructibus copiose iam collectis iubilantes). Dasselbe bringt, nur noch etwas weiter ausgeführt, Felix Fabri[4] (1488); allerdings nennt er die Göttin Fortuna und verlegt ihr Fest auf Ende November.

Nun hat bereits Joachimsohn[5] für Meisterlin festgestellt: „Benutzt ist Wilhelm von Malmesbury (De gestis Anglorum M. G. Scr. X [1852] 466), der dasselbe von einer Göttin Fortuna berichtet, welche die Vindelici verehrten." Wir dürfen hinzufügen, daß Fabri sein Wissen aus der gleichen Quelle schöpfte, ja sie sogar so wörtlich abgeschrieben hat, daß die genaue Anführung sich hier erübrigt. Wie die Bekanntschaft mit

---

[1] Historische Nachweise über die ursprüngliche Benennung aller Straßen, Plätze usw. in Augsburg 1833, 1.

[2] Chron. d. deutsch. Städte 4 (1865) 347.

[3] Meisterin a. a. O. 133.

[4] Historiae Suevorum lib. I c. 11 (ed. Goldast in Suev. rer. script. 1605, 11).

[5] Meisterlin 133.

der Handschrift zustande kam, ist nicht ganz klar; Joachimsohn vermutet, daß Meisterlin sie im Elsaß kennengelernt hat.

Somit scheint uns in diesem Willelmus ein neuer Zeuge für den Cisakult zu erstehen, der sein Wissen aus uns nicht weiter feststellbaren Quellen hat. Hierbei ist aber leider bisher ganz übersehen worden, daß Meisterlin wie Fabri einem groben Irrtum zum Opfer gefallen sind, wobei sogar der Verdacht besteht, daß Meisterlin, der aus November kurzerhand der lokalgeschichtlichen Gegebenheiten halber September macht, bewußt eine Fälschung vorgenommen hat. Zwar spricht Wilhelm von Malmesbury von einer Fortuna Vindelicorum in dem Kap. II 189 De Henrico imperatore, aber daß Heinrich III. gegen die Augsburger zu Felde gezogen sei, ist doch bisher nie festgestellt worden. Wenn es hier heißt, er habe Vindelicos et Leuticios unterworfen, so sind damit nicht die Augsburger gemeint, sondern die Wendelici, die Wenden, wie auch die Anmerkung in den Monumenta richtig erklärt Vindelicos = Wenedos. Es sei zur Klarstellung der Abschnitt hierher gesetzt.

Erat imperator multis et magnis virtutibus praeditus et omnium pene ante se bellicosissimus, quippe qui etiam Vindelicos et Leuticios subegerit ceterosque populos Suevis conterminos, qui usque ad hanc diem soli omnium mortalium paganas superstitiones anhelant. Nam Saraceni et Turchi Deum creatorem colunt, Mahumet non Deum, sed Dei prophetam aestimantes. Vindelici vero Fortunam adorant; cuius idolum loco nominatissimo [in eminentissimo Fabri] ponentes, cornu dextrae illius componunt plenum potu illo quod Graeco vocabulo ex aqua et melle hydromellum vocamus . . . Unde ultimo die Novembris mensis in circuitu sedentes in commune praegustant; et si cornu plenum invenerint, magno strepitu applaudunt, quod eis futuro anno copia cornu responsura sit in omnibus; si contra, gemunt. Hos ergo ita Henricus tributarios effecerat, ut omnibus solempnitatibus quibus coronabatur, reges eorum quatuor lebetem quo carnes condiebantur, in humeris suis per anulos quatuor vectibus ad coquinam vectitarent.

Durch diesen Umstand wird ganz besonders klar, wie schlecht es um die Cisaüberlieferung in Augsburg selbst bestellt war. Denn was Wilhelm von Malmesbury berichtet, ist glaubhaft; es berührt sich mit andern, unabhängigen Nachrichten vom slawischen Kult. Mit der Cisa aber besteht keine Verbindung. Damit brechen ähnliche Fabeleien nach Meisterlin — z. B. über die angebliche Orakelkraft des Bildes am Predigerhaus bei St. Ulrich — in sich zusammen. Nach ihrer meist unkritischen Art haben die Humanisten immer wieder einer vom andern abgeschrieben. Und daß man stets die gleichen Dinge auftischte, ist begreiflich, wenn man an den Heimatstolz dieser Leute denkt, die vor andern Städten damit etwas voraus haben, ein möglichst hohes Alter beweisen wollten, die ja sogar in den Gründungssagen der Stadt unmittelbar an Troja oder die Amazonen anknüpften!

So bleibt noch einiges Volkskundliche zu prüfen. Es sei hier eine persönliche Bemerkung gestattet. Die Arbeit ging ursprünglich von den Angaben bei Meisterlin aus, und solange diese als gültig gewertet wurden, schien dem Verfasser die Existenz der Cisa zwar nicht zu beweisen, immerhin aber als möglich zu erweisen. Als sich aber der hier klargelegte Irrtum Meisterlins ergab, da nahm gerade auch das, was an Volkskundlichem beigebracht werden kann, ein wesentlich anderes Aussehen an, und es bleibt tatsächlich nichts Überzeugendes.

Die ganze humanistische Überlieferung erwies sich uns als Wirrsal und Irrtum; ungeklärter Rest sind lediglich die Angaben des Exzerptums. Der alte Name Cisenberg (oder Zitzenberg, auch Zintzenberg) bleibt nach wie vor bestehen. Urkunden nennen ihn schon um 1300. Daß er das Dasein einer Cisa erfordere, ist unmöglich zu behaupten, wenn auch Miedels Namensdeutung als „Berg, auf dem Zeisige nisten“ oder (bei kurzem i) „Berg mit der Form einer mamma“ nicht durchaus befriedigen. — Über den Eisenberg ist schon gesprochen, und auch der zwischen Zisen- und Eisenberg gelegene Butzenberg, auf den Herberger[1] aufmerksam machte, weil dort allerlei Poltergeister ihr Wesen getrieben haben sollen, ist nicht beweiskräftig.

Das Exzerpt bietet noch eine andere beachtliche Angabe. Es läßt die Römerkämpfe mit dem 1. August beginnen, d. h. dem den Augsburgern aus Horaz carm. IV 14, 34 und Oros. VI 19 wohlbekannten Datum des Drusussieges im rätischen Kriege. Wenn es nun den Kampf nach 59 Tagen beendet sein läßt, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch hierin eine ortsgeschichtliche Anspielung verborgen liegt. Tatsächlich feiert Augsburg gerade am 28./29. September das Fest der Domweihe; auch die Herbstmesse der Stadt, die St. Michaelisdult, auf Bischof Simpert (778—807) zurückzuführen[2], nimmt an diesem Tag ihren Anfang. Gleichzeitig wurden im Mittelalter und später große „Umreiten“ veranstaltet, an denen sogar die Bürgermeister teilnahmen, und noch heutzutage erscheint dann am Perlachturm zur Volksbelustigung das „Thuramichele“, das mit dem Speer auf den überwältigten Höllenfürsten zu seinen Füßen einsticht.[3]

Schröder a. a. O. hat überzeugend dargetan, daß das große Kirchweihfest des Domes seit dem Jahre 1000 ein germanisches Hochfest überlagerte, daß an der Stelle des Galluskirchleins ein altes Götterheiligtum gewesen ist, und daß auch in dem gleichzeitig gefeierten Engelweihfest wohl etwas Alemannisch-Heidnisches vorausgesetzt werden muß.

---

[1] a. a. O. 81. [2] A. Vetter, Alt-Augsburg 1 (1922) 26.

[3] Nachrichten darüber bei Birlinger, Aus Schwaben 2 (1874) 144.

Es ist ja auch ohne dies fast selbstverständlich, daß die Augsburger Gegend vor Einführung des Christentums ein Kultzentrum gewesen ist und daß hier Keltisches oder Germanisches durch Christliches ersetzt wurde. Aber eine Cisa ist damit nicht erwiesen. Bezeichnenderweise stellen erst die Humanisten diese Verbindung her, und es sagt z. B. Marcus Welser[1]: „Dise Göttin haben sie verehret / vnd yr zu gefallen ein Jartag vnd herrlichen Vmbgang gehalten / an S. Michaels Abendt [d. h. am Vorabend von St. Michael] / an welchem sie nach altem Brauch / noch heutiges Tags auch die Kirchweyhe vnd Jarmeß begehen." Ungezwungen stellt sich das Fest in die Reihe der großen Herbst- und Erntefeste, die überall nachweisbar sind. — Diesen dies deae Cisae, wie ihn das Exzerpt nennt, hat Laistner[2] zu der Vermutung bewogen, in dem Cisatag einen „sisatag" zu sehen, der neben bezeugtem sisesang = „Totenklage" einen „Tag der Klagelieder", des Totengedenkens, bedeuten würde. Belegt ist das Wort nicht. Es liegt auch ein Widerspruch darin, daß das Exzerpt ausdrücklich sagt: cum is dies deae Cisae apud barbaros celeberrimus ludum et lasciviam magis quam formidinem ostentaret, und daß die Folgezeit ebenfalls den Tag zu einem Freudenfest stempelte.

Herangezogen hat man ferner[3] die eigenartige Tatsache, daß man den Zies- oder Zinstag der alemannisch-schwäbischen Mundarten, der vom Gottesnamen Ziu herzuleiten ist, zwischen Iller und Lech „Aftermäntag" nennt. Man könnte ja aus der naheliegenden Verbindung Ziestag = Cisatag Veranlassung genommen haben, in diesem Gebiet mit allem Nachdruck für einen unverfänglichen Namen einzutreten, wie ja bekanntlich ein Gleiches bei Mittwoch und Sonnabend vorliegt. Je nach dem Standpunkt kann man dergleichen mit einem Plus-, aber auch mit einem Minuszeichen versehen; Gewißheit kann es nur in Verbindung mit anderen Tatsachen geben.

Hierzu treten noch diese und jene Kleinigkeiten, die hier aufzuzählen zu weit führen würde; sie alle nehmen naturgemäß auch nur eine Randstellung ein. Beispielshalber nenne ich noch eine von Birlinger[4] beigebrachte Besegnung gegen den Brand:

„Eisa frau gåht durch des land
und håt an feurige brand
in der hand.
brand schlah aus und it ein
der brand soll gelöschet sein.

Man schlage 3 kreuze über die wunde und hauche 3 mal hin, bete sodann 3 Vaterunser."

---

[1] Deutsch von E. Werlich, 1595, 4; er zitiert aus Gassers Annalen.
[2] Württemb. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. 1892, 5.
[3] So Schmeller-Frommann, Bayer. Wörterbuch 2 (1877) Sp. 1071.
[4] Wolfs Ztschr. f. d. Myth. 4 (hrsg. von Mannhardt), 1859, 416.

Solange wir über die Entstehungszeit solcher Dinge nichts wissen, und wenn sie sich nicht mindestens bis vor 1450 zurückverfolgen lassen, entbehren sie der tieferen Bedeutung. Deshalb muß der dritte Teil unserer Untersuchung ebenfalls mit einem non liquet enden.

Als einziger Anhaltspunkt ist uns also das viel genannte Exzerpt geblieben, das aber keine einzige sichere Stütze neben sich hat, vielmehr selbst wegen all seiner Phantastik in höchstem Maße verdächtig und darum wohl abzulehnen ist. Falls sich nicht neue Tatsachen ergeben, wird man gut tun, der wissenschaftlichen Sauberkeit wegen die Cisa aus der germanischen Götterlehre zu streichen.

APOLLON ΣΜΙΝΘΕΥΣ AND THE TEUTONIC MYSING

BY *ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE* IN WASHINGTON, D. C.

One of the most curious, certainly one of the most archaic figures of the ancient Hellenic religion is Apollon *Σμινθεύς*, on whose origin and character many a battle royal has been fought in the annals of modern scholarship, though we are still far, it seems, from a definite solution of the central problem.[1]

In antiquity, Aristarchos derived the name of the god from that of the city of *Σμίνθη* or *Σμίνθος*,[2] a suggestion which does not lead us very far (inasmuch as one would naturally ask how the city came by its name) and which was refuted long ago by Hoeck.[3] The forced etymologies proposed to connect the name more or less plausibly with one or other of Apollon's generally known features and functions are even more untenable, and even the school of Adalbert Kuhn could not deny the close connexion between Apollon *Σμινθεύς* and the mouse. The explanation current in antiquity, namely that Apollon *Σμινθεύς* owes his name to his useful function of protecting the fields from mice and other vermin,

[1] Joseph V. Grohmann, Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen. Prag 1862; Andrew Lang, Custom and Myth [2] London 1885, p. 103—120; cf. also Modern Mythology. London 1897, p. 81 f.; Frazer, Spirits of the Corn and the Wild. London 1914, ii, p. 282 f.; Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, i, p. 523; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906, ii, p. 1229, n. 2; R. E. ii, 68 f., 1896; J. Ilberg in Roschers Lex. iv 1083 ff. The study of J. Oestrup in Orientalische Studien, Festschr. f. Th. Nöldeke. Gießen 1906, ii, p. 865 ff., has not been accessible to me.

[2] Ed. Lehrs [2], p. 179.

[3] C. F. C. Hoeck, Kreta. Göttingen 1823—29, ii, p. 284.

a function which he shares with certain saints of more modern times[1] and on which Polemon tells a good story[2], is in itself quite plausible and appears to have been adopted by many modern mythologists, Ludwig Preller[3] and Sir James G. Frazer[4] among others, and even Andrew Lang hesitated to reject it altogether, however contrary it was to his pet theory.[5] In fact, the chief and only objection that can be urged against it is the supposition that it fails to explain certain other traditions connected with Apollon Σμινθεύς.

There is, first, the story of the Teucrians being told by the god to settle where they should be attacked by the "earth-born" (γηγενεῖς). The oracle was realized near the site of Hamaxitos in the Troad, when all the leather of their weapons and other equipment was destroyed by mice.[6] A similar tale is told by Ailianos of the Cretans.[7] Yet these stories really do not contradict the tradition according to which the chief function of the god was to protect the fields against mice. For it is a well-known fact, attested in numerous instances by mediaeval hagiology, that a saint who protects against certain diseases can also most effectively punish by sending these very diseases. To quote just one example out of many: The Bulgarian women used to celebrate the day of S. Nestor (October 27th) in order that the mice might spare their household furniture. The story goes that once upon a time certain ladies with Voltairian leanings made fun of the saint and of his day. The punishment was not long in coming: the justly offended saint sent mice, who in the night gnawed off the noses of these female esprits forts![8] Similarly Σμινθεύς (when thought in anger) may well have been credited with sending mice in punishment, or else (as in the above tales) in fulfilment of an oracle. It is at all events altogether inadmissible to explain these stories on the assumption that the mouse is merely an oracular animal, as was done, for example, by Hoeck.[9] That my explanation is correct is shown by the story of Polemon referred to above. There the god, angered by his priest Krinis, causes the fields to be devastated by mice. The attribution of prophetic or oracular powers to the avertor of mice may in fact be secondary. Such functions are after all so banal and man's desire to peer into the future is so inveterate that such

[1] G. F. Hill, Journal of Hellenic Studies xxxvi (1916) 147 ff.; Grohmann op. cit. p. 38.
[2] Schol. in Il. i, p. 39 (F.H.G. iii, p. 114 M).
[3] Griechische Mythologie. Leipzig 1854, i, p. 161.
[4] Op. et loc. cit. [5] Modern Mythology, loc. cit.
[6] Strabo xiii 1, 48, p. 604.
[7] Aelian, Nat. anim. xii 5; Tzetzes, Lyk. 1302.
[8] Adolf Strauss, Die Bulgaren. Leipzig 1898, p. 349.
[9] Op. cit. ii, p. 282; cf. R.E. ii, 68.

functions have been given to almost any deity credited with sufficient power and importance.

Less easy to explain, indeed unexplained thus far, are the sinister functions of Apollon Σμινθεύς as set forth in the first book of the Iliad. Quite ridiculous is the explanation given by Pott, who attributes the mouse to the sun-god (sic) Apollon as a symbol of time, the rodent representing the tooth of time![1] Even less tenable is the suggestion of De Gubernatis, according to whom "The Pagan sun-god crushes under his feet (the statue of Apollon Σμινθεύς standing on a mouse as shown in a temple of the Troad is referred to) the Mouse of Night", — whatever that may mean.[2] Grohmann applied the cloud and thunder mythology of F. L. W. Schwartz and saw in the mouse the lightning.[3] Finally Andrew Lang came along and boldly proclaimed Apollon an old totem-god of the pre-Hellenic population of Greece and Asia Minor.[4]

Andrew Lang certainly was right in at least one point: Apollon Σμινθεύς is indeed a pre-Hellenic divinity: the word σμίνθος is pre-Hellenic.[5] That does not prove of course that Apollon Σμινθεύς was a "totem", for there is nothing to prove and everything to disprove a theory that the pre-Hellenic Greeks were savages or barbarians: their civilization was on the contrary on a far higher level than that of the northern invaders.

In historical times the cult of Apollon Σμινθεύς flourished especially in the north-west corner of Asia Minor, to which many of the cult traditions and the "mouse stories" refer.[6] Archaeology merely confirms this fact.[7] Nor can it be an accident that the first book of the Iliad has for its setting this very region: as a local divinity Apollon Σμινθεύς was the logical person to protect the Trojans and to punish the Greeks. Now we can very well picture a mice-averting god, if angered, as a god sending mice in punishment, and we should expect that Apollon Σμινθεύς, to avenge an injury done to his priest, should punish the Greeks by invasions of mice and rats which, as every one fighting in the late unpleasantness fully knows, can make the life of a besieging army as miserable as possible. What we do not understand is that this god should punish them by sending an epidemic. Not that contagious diseases as such are improbable: on the contrary, all wars, down to very recent times, have been regularly accompanied by epidemics; but we fail to see

---

[1] Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. ix (1860) 180.

[2] A. De Gubernatis, Zoological Mythology. New York 1872, ii, p. 68.

[3] Op. cit. passim. [4] Custom and Myth, passim.

[5] Schol. Lyk. 1303: *σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες*; cf. also Wilamowitz, Hermes xxxviii (1903) 575. R.E. s. v. sminϑ-, Sminthe etc.

[6] Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde, xiii-xiv, p. 267.

[7] Bull. de Correspondance hellénique L (1926) 501 ff.

why the function of the disease-sending god should have been attributed to Apollon Σμινθεύς, whose department is obviously quite different. What connexion, if any, is there between mice and the plague?

Strange coincidences do occur, in mythology and religion as in grammar and in real life. Since we are quite ignorant of the local conditions prevailing at the birth of Apollon Σμινθεύς, and since we are no less ignorant of the circumstances in which he received his various functions, it is well to look further afield, in the hope of finding related figures elsewhere, thus enlarging the basis of our enquiry.

The Yajur Veda, that great store house of ancient Indian magic, which throws open the Dionysian side of Vedic religion, calls the mouse the animal of Rudra.[1] Now Rudra (= the Red one) is the Vedic god of Death; his name is one of those circumlocutions used to avoid naming the dread divinities from fear of attracting them. He is a god of bow and arrow, like Apollon Σμινθεύς, who never misses his victims.[2] His weapons are dread diseases and poison.[3] He is implored not to use his deadly weapons killing cattle and men.[4] On the other hand he is also the best of physicians[5] (cf. the widespread European tale of Godfather Death!). He is horrible to behold. Of blue-black color, the color of corpses, he is the image of Death the Destroyer. His successor, in post-Vedic times, was Shiva, one of whose many forms is Ganeça, according to the genealogy of the gods Shiva's son by Parvati, better known as the terrible Kali, the Hindoo Persephoneia. It is curious to note that the mouse (rat) is the animal of Ganeça, who is represented as riding on it, just as in the temple of Chrisa in the Troad Apollon Σμινθεύς was seen standing on a mouse.[6] We may say therefore that in Vedic India the mouse (rat) was closely connected with, was in fact the favorite animal of, the dread god of disease and death, the god of plagues and epidemics of cattle and men, the fearful Rudra himself.

Returning now to the Mediterranean countries, we find a strange and oft-quoted story in Herodotos (ii 141): One Sethos, a priest of Ptah (the Egyptian Hephaistos), was king of Egypt. Having incurred the displeasure of the military class, he found himself without an army when Sennacherib invaded Egypt. Sethos fell asleep in the temple (it is evidently

[1] Quoted in full by Grohmann, p. 4; cf. also A. Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachforsch. iii (1854) 335.

[2] R. V. ii 33, 10; 14; vii 46, 1; etc. A. V. xvi 13; 12.

[3] R. V. i 114; vii 8, 10; A. V. v 11, 2; 12; xi 2, 22; 26.

[4] R. V. i 114, 10; A. V. xi 2, 21.

[5] R. V. i 43, 2; i 114, 5; ii 33, 4; 13 etc.

[6] R. V. Russel, The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. London 1916, ii, p. 124.

an example of incubation), when the god, appearing to him in a dream, told him that divine succor would come to the Egyptians. In the night before the battle, field-mice gnawed the quivers and shield-handles of the foe, who fled on finding themselves thus disarmed. "And now", the historian adds, "there stands a stone image of this king in the temple of Hephaistos, and in the hand of the image a mouse, and there is this inscription: "Let whoso looketh on me be pious!"

Here it is then the god Ptah who sent the mice and who was the Egyptian mouse god (or one of them). Whether the mouse mentioned by Herodotos was the god's original symbol or merely a votive offering is of no importance for the purpose of this study: what is clear is that Ptah (if it was Ptah), like Apollon Σμινθεύς and the Vedic Rudra, was

der Herr der Ratten und der Mäuse,
der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse...

Was he also a god of the plague and of Death? This is at least likely, for a different variant of the story is told by the Jewish annals of the same Assyrian king, on the occasion of the siege of Jerusalem by the Assyrians[1]:

> And it came to pass that night that the angel of the Lord went out, and smote in the camp of the Assyrians an hundred fourscore and five thousand: and when they arose early in the morning, behold, they were all dead corpses.

Inasmuch as this episode refers to the same Assyrian king and to the same war, it is fairly certain that the feat here naturally attributed to Jahveh or his "angel" is but a different variant of the same manifestation attributed by Herodotos (or his Egyptian authorities) to Ptah. In one version the god works with mice, in the other with plague.

The same close connexion between mice and plague recurs in a story of the first Book of Samuel[2]:

The Philistines had captured the Ark of Jahveh and placed it in the temple of Dagon at Ashdod:

> "But the hand of the Lord was heavy upon them of Ashdod and He destroyed them, and smote them with emerods, even Ashdod and the coast thereof."

On the Ark being taken to Gadh, the phenomenon is repeated; so it is at Ekron. Finally it is decided in council to return the Ark to the Israelites and to propitiate the angry deity by presenting Him with five golden emerods and five golden mice (vi 4). A subsequent commen-

---

[1] 2 Kings xix 35.

[2] 1 Sam. v-vi; cf. The Expository Times, xii, p. 378 ff.; Classical Review xv (1901) 284 f.

tator, who no longer understood the meaning of the golden mice, added (vi 5) to the word "mice" the further remark "that mar the land", though the rest of the text says nothing about a mice plague. Similarly, the translator of the LXX believed such additions necessary for an easy understanding of the text. As a matter of fact, such an addition is quite unnecessary, as was clearly seen by Hitzig,[1] who properly pointed out the Hellenic analogue of Apollon Σμινθεύς. The description of the plague in question leaves little doubt about the fact that it was some form of the bubonic plague.[2] Whether or no it was accompanied by the appearance of swarms of mice (as seems likely enough in the light of what I shall try to bring out below), what is certain is the close connexion of the disease with the vermin.

Herodotos' version of the story strongly reminds us of a story current in China[3]:

> Une armée de Hioung-nou (Turcs) très considérable vint faire une invasion dans le royaume de Khotan. Le roi de ce pays n'avait pas de forces suffisantes pour s'opposer à l'ennemi. Il fit donc préparer un sacrifice aux rats du désert et les supplia d'être ses auxiliaires. La même nuit il vit en songe un gros rat qui lui dit: "Vous avez réclamé notre secours; disposez vos troupes pour livrer bataille demain matin et vous serez vainqueur." Le lendemain le roi attaqua à l'improviste les Hioung-nou. Ceux-ci surpris voulurent monter à cheval et endosser leurs armures, mais il se trouva que les harnais de leurs chevaux, les habits des soldats, les cordes des arcs, les courroies de leurs cuirasses, tout ce qui était fait d'étoffe ou de fil avait été entièrement rongé et mis en pièces par les rats. Ainsi privés de tout moyen de défense, ils tombèrent sous les coups de leurs ennemis. Leur général fut tué et l'armée entière faite prisonnière. . .

The tale goes on to relate how the king, moved by gratitude, built a temple and offered sacrifices to the helping Rat.

The Great Rat referred to in this text is by no means an isolated phenomenon. It reminds us of the daemon represented by the ancient pillar or rude idol which the Chams of Indo-China call yang-tikuh or "God Rat" and to which they offer sacrifices whenever rats infest their fields in excessive numbers.[4] It reminds us further of the Russian лѣшій or forest daemon, who is the king of mice and rats, whose armies he controls and directs, the мышиный царь, as the Russian peasant calls him.[5] It reminds us, finally, of the Pommeranian Birlibi, the King of Rats, of whose sinister activities in the nightly fields and forests

---

[1] Ferdinand Hitzig, Geschichte des Volkes Israel. Leipzig 1869, i, p. 124 f.

[2] The Expository Times loc. cit.

[3] Journal asiatique, Iᵉʳᵉ sér., iii, p. 307; cf. Felix Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, p. 13.

[4] E. Aymonier, in Revue de l'histoire des religions xxiv (1891) 236.

[5] Georges Dumézil, Le Problème des Centaures. Paris 1929, p. 41.

Ernst Moritz Arndt tells a delightful story.[1] It is easy to see that in these cases we are not dealing with a full-fledged, anthropomorphized god of rats and mice but merely with a daemon, often nameless or merely known by an epithet as "Great Rat" or "King of Rats", hence an embryonic divinity of the type so well elucidated in the works of Wilhelm Mannhardt and Hermann Usener. This rustic daemon, still theriomorphic, is the direct precursor of such figures as Apollon *Σμινθεύς*, Rudra, and the Egyptian god of the Rat. Let us however return to the main problem, the reason of the close connexion between the mouse (rat) and plague.

It is well to begin our enquiry with an investigation of the rôle of the mouse and rat in modern folk-lore. In Bohemia the appearance of mice was considered by the peasants as a sign of impending war and pestilence.[2] "Viel Müs, wenig Lüt", that is, "Many mice, few people", is a well-known Low German proverbial saying.[3] Among the Czech population of Bohemia, a violation of the widespread spinning taboo during the "Twelve Nights" is believed to induce the *Mořena* (= Ved. *Marut*, *Márutas*, Ir. *Mor(r)igain*, A. S., O. N. *mara* (whence Fr. cauche*mar*, Engl. night*mare*, Germ. *Mahrt*), Rus. *mora* ("spectre"), Lat. *mors*, Lit. *maras* ("death", "plague") to come, announcing her appearance by swarms of rats, mice, toads, and other vermin breaking into the house.[4]

Mice generally portend an impending death.[5] Dreaming of dead mice points to a death in the neighbourhood. If a mouse gnaws the bed straw under the pillow of a patient or any of his clothing, he will soon die. If they are found running on the window sill, they again portend a death. Near Flensburg a white mouse is a death omen.[6] In Bohemia the invasion of a house by mice indicates that one of the inmates will soon fall ill.[7]

Even more instructive than superstitions, because as a rule more tenacious, are customs. Of particular bearing on our subject is the old English institution (if this term may be used) of the "pollard-ash":

---

[1] E. M. Arndt, Märchen und Jugenderinnerungen. Leipzig 1902, i, p. 271. The story of mice gnawing bowstrings is said to be found also in the mythology of two Indian tribes of North America (A. Lang, Classical Review xv [1901] 320). The fact that the bubonic plague was unknown among the Red Indians can of course not be advanced against the old world facts, marshalled in this study; we may be dealing with a simple migratory legend which, like many others, reached North America from Asia.

[2] Grohmann, p. 28 f.

[3] E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit. Berlin 1867, i, p. 157.

[4] A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche. Leipzig 1848, p. 416.

[5] Rochholz op. cit. ii, p. 173. [6] Ibid. i, p. 157. [7] Grohmann, p. 60.

At the south corner of the area near the church (Selborne, Co. Southampton) there stood about twenty years ago a very old grotesque hollow pollard-ash, which for ages had been looked on with no small veneration as a shrew-ash. Now a shrew-ash is an ash whose twigs or branches, when gently applied to the limbs of cattle, will immediately relieve the pains which a beast suffers from the running of a shrew-mouse over the part affected, for it is supposed that a shrew-mouse is of so baneful and deleterious a nature that wherever it creeps over a beast, be it horse, cow, or sheep, the suffering animal is afflicted with cruel anguish, and threatened with the loss of the use of the limb. Against this accident, to which they were continually liable, our provident forefathers always kept a shrew-ash at hand which, when once medicated, would maintain its virtue for ever. A shrew-ash was made thus: into the body of the tree a deep hole was bored with an auger, and a poor devoted shrew-mouse was thrust in alive, and plugged in, no doubt with several quaint incantations long since forgotten.[1]

Nor must it be supposed that the shrew-mouse alone is blamed for diseases of this type:

A superstitious custom they have in this county of making nursrow trees for the cure of unaccountable swellings in their cattle. For to make any tree, whether oak, ash, or elm, a nursrow tree they catch one or more of these nursrows or field-mice, which they fancy bite their cattle and make them swell, and having bored a hole in the centre in the body of the tree, they put the mice in and then drive a peg in after them of the same wood where they, starving, at last communicate forsooth such a virtue to the tree that cattle thus swollen being whipped with the boughs of it presently recover . . .[2]

Here we have then again the close connexion between mouse[3] and disease, a connexion found also in the superstitions of the continent of Europe: If a shrew-mouse be found in a stable, the owner sells his animals as quickly as possible, from fear of an epidemic. A shrew-mouse penetrating into a human dwelling portends the death of the father of the family. Furthermore, the method of pegging up the animal into a hollow tree is known to be used for a far more important purpose: to peg up the plague. An example will make this clear[4]:

Not far from Neuenkirchen in Oldenburg there is a big farmhouse to which, while the Thirty Years' War was raging, the plague came lounging along from the neighbouring town in the shape of a bluish vapor. Entering

[1] G. White, The Natural History and Antiquities of Selborne. London 1789, iv, p. 202 ff. Cf. J. Grimm, Deutsche Mythologie, p. 977.

[2] Robert Flot, The Natural History of Staffordshire. Oxford 1686, p. 222; cf. Grimm op. cit., p. 977, n. ı (I have modernized the spelling throughout).

[3] The fact that the shrew-mouse is no rodent at all can safely be neglected: the folk, as the name indicates, classed it with mice and rats.

[4] L. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 1909, ii, p. 120

the house it popped into a hole in the door-post of one of the rooms. The farmer saw his chance, and quick as thought he seized a peg and hammered it into the hole, so that the plague could not possibly get out. After a time, however, thinking the danger was past, he drew out the peg. Alas! with the peg came creeping and curling out of the hole the blue vapor once more. The plague thus let loose seized on every member of the family in that unhappy house and left not one of them alive.

Again the great plague which devastated the ancient world in the reign of Marcus Aurelius is said to have originated in the curiosity and greed of some Roman soldiers who, pillaging the city of Seleucia, came upon a narrow hole in a temple and incautiously enlarged the opening in the expectation of discovering treasure. But that which came forth from the hole was not treasure but the plague. It had been pent up in a secret chamber by the magic art of the Chaldeans; but now released from its prison by the rash act of the spoilers, it stalked abroad and spread death and destruction from the Euphrates to the Nile and the Atlantic.[1]

Nor does the English superstition of the pollard-ash stand alone in this respect. In Bohemia, to rid a house of mice, one takes an old shoe and goes to a river on some great holiday of the Christian year, preferably Good Friday or Easter Sunday, early in the morning before sunrise. Then the shoe is thrown over one's shoulders into the water, which promptly carries it off. The walk to and from the river must be performed in absolute silence. We are further told that exactly the same method is used in Bohemia to rid a house of the fever.[2]

There is no reason to differentiate, in these customs, and superstitions, between cattle diseases and epidemics afflicting human beings: there is in fact a close relationship between the two (as will also be set forth below). Homer is careful to note that in the Greek camp the dread arrows of Apollon Σμινθεύς began by hitting dogs and mules, and the Vedic poet implores Rudra: "Do not take our cows; do not take our goats and sheep; turn elsewhere, O Terrible One!"[3]

The close association of rats and mice with contagious diseases is by no means an arbitrary fancy of European folk-lore. It is a familiar phenomenon in the countries of the Orient, India, and China, where the name of "rat plague" is used to denote one of the most dreadful of diseases, the bubonic plague. "That a relation exists between certain epizootics and epidemics of plague has been a current belief for many centuries. The epizootic was generally looked upon either as a sign of coming plague or as the actual disease attacking animals precedent to its affecting human beings. The latter view is held by the Chinese at

---

[1] Ammianus Marcellinus, xxiii 6, 24.

[2] Grohmann, p. 60 f.

[3] A.V xi 2, 21.

the present moment and led, by those who held it, to the doctrine that plague is a soil disease attacking first the animals which burrow in the ground."[1] Speaking of India, a witness of the Pali plague of 1836—38 reports: "They (i. e. the rats) lay dead in all places and directions in the streets in every town that was attacked in Marwar, so that the inhabitants of every house instantly quitted it on seeing a dead rat."[2] In Yunnan, Western China, it was reported by a French visitor that a rat mortality preceded the several outbreaks of the plague.[3] The same fact was corroborated by English witnesses.[4] During the great plague of 1905 it was observed that a large mortality of rats occurred in the first affected quarters of Canton before the plague appeared among human beings: some 22,000 rats were taken out of one gate of the city and buried. Likewise in Hongkong there was a great mortality of rats during the plague epidemic of 1894, and the same occurred in the subsequent recrudescences of the disease.[5] A chart for Hongkong drawn up in 1900, prepared by the Medical Health Officer, shows that the rise and fall in the epizootic is similar to the rise and fall of the epidemic. The very rapid rise in the rat mortality antedates the epidemic outbreak for several weeks; it reaches its maximum a week or so before plague and declines with the plague mortality.[6] Dr. A. Lyall of Swatow, in referring to the order of occurrence in plague, states: "It is generally recognized by the Chinese that rats die first. During the year I have often been told that 'rats are dying in such and such a street, men not yet'." In Taiwan, Formosa, Dr. J. L. Maxwell's experience was that, shortly after hearing that rats were dying in such and such a house, he would be called to a case of plague in the same house.[7] Mice as well as rats are sometimes observed to be affected during a plague epidemic. According to Yamagiva mice died of plague during the epidemic of plague in Formosa. The same phenomenon was observed in Yedda in 1898, when the plague was there.[8] A dead rat (or mouse, as I was informed by a Chinese friend) found in a Chinese house is generally considered as a portent of the most dreadful of diseases, the bubonic plague. A similar state of facts obtains for India. Dead rats found in houses generally induce the population of the vicinity to abandon their dwellings and to remove their families.[9] The inhabitants of Hindustan appear to have been familiar with the connexion existing between rat mortality and plague, for in the Bhagavata Purana, going back to the Middle Ages (if not farther),

[1] W. J. Simpson, A Treatise on Plague. Cambridge 1905, p. 96.
[2] Ibid. p. 99. [3] Ibid. p. 99 f.
[4] Ibid. p. 100. [5] Ibid. [6] Ibid. p. 101.
[7] Ibid. p. 103. [8] Ibid.
[9] J. Campbell Gibson, The Expository Times, loc. cit.

they are instructed to leave their dwellings immediately they notice a mortality among rats.[1]

The plague has become, fortunately, of rare occurrence in the countries of the West. Yet since it was not so formerly, we are naturally led to ask whether the Europeans of former times paid attention to the same portents as the Chinese and Hindoos do now. This question must be answered in the affirmative.

The Arab philosopher Avicenna, in Mesopotamia, recognized a connexion between the plague and the noxious vermin. He mentions the fact that on the approach of plague mice and other animals, which usually live underground, leave their holes and move about in a staggering manner, as if they were drunk.[2]

During the great plague of 1348, generally known under the name of "Black Death", other animals besides rats are mentioned as having been affected. Nikephoros Gregoras says: "Nor was it mankind alone that the plague thus harassed as with as courge, but all other animals that dwell or associate with human beings took the disease; dogs and horses and fowls as well, and even the mice that lived within the walls of their houses."[3]

Nor can it be reasonably supposed that the Mediaeval Church allowed the matter to escape is notice. Thus the bishops variously recognized caterpillars, locusts, rats, mice, and even June beetles as clear indications of the coming plague and promptly excommunicated them (Berne 1478, Troyes 1516, Lausanne 1541).[4] A sudden invasion of mice announced the coming of the "Black Death", hence it was at that period a common question in all witch trials whether the accused had produced mice.[5] While the beneficent effects of such measures are unfortunately less clear than would be desirable, it is certain that subsequent authors repeat the observation that rats, moles, serpents, conies, foxes, badgers, martens, and adders are known to die before or during plague epidemics, and that their appearance in unusual numbers was generally considered to be the harbinger of the plague.[6] In treating of the plague of London, in the reign of Charles II, Thomas Lodge mentions rats and moles and other creatures accustomed to living underground, foresaking their holes and habitations and, like the Chinese, he attributes this to corruption of the soil.[7]

---

[1] Simpson, p. 97. [2] Ibid.

[3] Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae, xvi, 1.

[4] Johannes Nohl, Der schwarze Tod. Potsdam 1924, p. 148.

[5] Rochholz, i, p. 158.

[6] Simpson, p. 98.

[7] Thomas Lodge, A Treatise of the Plague. London 1603, cap. III.

The connexion of the plague with rodents of this general type seems to be known even in Africa. Thus we hear that in Uganda the plague in man is preceded by plague in rats, and that the natives of Kisiba leave their huts on this sign.[1]

This connexion between rats and mice on the one hand and the plague on the other is of course not accidental, though the exact nature of the curious relationship became known only in recent years. The truth of the matter is that plague is communicated to man by fleas from the bodies of rats first attacked by the disease. The flea bites the man and leaves a poisonous substance around the bite. Man, scratching the bite, scratches the poison into his skin, and the deed is done. The appearance of sick or dead rodents constitutes therefore the first condition for the spread of the epidemic among human beings. It has also been proved that almost all varieties of rat fleas, under favorable circumstances, will bite man and that the most common human flea (Pulex irritans) is frequently found upon rats, the flea, generally speaking, being much less particular in the choice of hosts and his permanence of residence than most insects.[2] Nor is it confining itself to any particular genus of rodents. While it is true that it seems to prefer the various species of the genus Mus, the foremost of which are the diverse European and Asiatic rats[3], yet in California, for example, the ground squirrel (Citellus beecheyi), a rodent closely related to the marmots of Asia, plays a similar rôle.[4] It is further-more known that the short-tailed field-mouse is the carrier of the disease in a number of places, for example in the South East of European Russia, particularly the Volga region.[5]

As is well known, the Black Death spread from Alexandria and Constantinople to the Mediterranean sea-ports of Western Europe. It is supposed to have reached the Near East from India, whither it had probably been carried from China. The carriers in all these cases seem to have been ships' rats. It is therefore obvious that the campaign against the disease must start with a campaign against the plague-carrying rats. Thus far little headway has been made, owing chiefly to Hindoo susceptibilities.[6] All the same the British Government's behests are not unfrequently followed: when rats begin to die, people will evacuate their villages and flock into the nearest dispensary begging for inoculation.[7]

---

[1] Simpson, p. 103.
[2] T. W. Jackson, Plague (1916), p. 28 ff.
[3] Ibid. p. 98 ff. [4] Ibid. p. 28.
[5] J. U. Powell, Folk-Lore XL, p. 173 ff.
[6] Francis A. Gasquet, The Black Death. London 1908, p. vii.
[7] Katherine Mayo, Mother India. New York 1927, p. 375.

It goes without saying that the true nature of this relationship between the disease and the animals cannot have been known in antiquity. Yet to use this fact as an objection to the theory proposed in this enquiry is quite beside the point. The true nature of the connexion between two phenomena observed by the folk, as for example in weather predictions, is practically never known, which does not prevent such observations and inferences from being essentially correct. That swallows flying low presage rain and ravens following a marching army a coming battle are well-known facts the exact reasons of which are known to the zoologist, though not to the peasant and soldier, who merely notes them, to draw his own inferences.

What happened then in antiquity is what still happens in China and India: people observed the arrival of rats and mice and their dying. They noticed the outbreak of the plague following very soon, with its devastations among the domestic animals and men. So they drew the further conclusion that the vermin caused the disease — and in this they were quite right. It was equally natural, considering the mental outlook of men in those days, that they came to consider the scourge as of daemonic origin and that they gave the god or daemon held responsible for it the shape of a mouse or rat. This happened in China, in Vedic India, in Egypt, in Asia Minor, and in Greece. It also happened in Central and Northern Europe, where however the plague aspect of the matter seems to have been lost in the course of the centuries, the daemon in question now being responsible only for invasions of field-mice and rats or related vermin. The development was probably quite independent in most countries, though there seems to have been some connexion between Egypt and pre-Hellenic Greece. Later on, when divine anthropomorphism became all powerful, particularly in Greece, the old mouse daemon sloughed off his animal shape; he was identified with Apollon, and the mouse came to be his sacred animal or symbol. There is thus no need whatever to drag in totemism to explain the puzzling figure of Apollon Σμινθεύς.

There is still another element which may have been responsible for the permanency of the association of the plague with mice: the suddenness of both disasters and the rapidity of their spreading. At all events, the mouse and plague god in the Greek, Jewish, and Egyptian traditions, as well as in the Chinese story quoted above, acts with surprising, usually a fulminating, promptness. Nor is there reason to suspect the story-tellers of gross exaggeration, considering the unsanitary conditions prevailing in the ancient (and mediaeval) armies. On the other hand, invasions of vermin such as rats, mice, locusts, etc. are known to be just

as sudden: a single night (in the case of locusts a single afternoon) may reduce to ruin a whole countryside. Nor can the terror produced by them be very well exaggerated. These facts may be important in an attempt to answer the question whether there existed Northern parallels of Apollon Σμινθεύς.

Snorri Sturluson has preserved one of the most curious of Eddic poems, the Song of Grotti, and with it a prose version (though probably not the work of Snorri himself) relating how King Froði had a magic mill and how he set two giantesses, Menja and Fenja, to work, who had to grind for him health, wealth, and happiness, how he overworked the daemons (for such they are) and how as a result they ground destruction. The same night a viking fell upon the royal residence, slaughtered the king and his court, and reduced the royal palace to ruins. Thus the golden age represented by Froði's reign came to a sudden and unexpected end.[1]

Snorri's poem attributes the fall of Froði's kingdom to the famous Hrolfr Kraki; the prose version calls the destroyer Mysing. Since the other traditions, quite numerous, about Hrolfr Kraki know nothing about this exploit, whereas Mysing is a figure otherwise unknown, it is probable that Hrolfr Kraki, as the better known figure, has merely usurped the place of Mysing. Now Mysing is the Teutonic equivalent of Σμινθεύς, the god with the mouse, the Mouse-God. If we consider furthermore the improbability of a rich kingdom being destroyed and a golden age brought to a close in a single night, and if we bear in mind the Eastern parallels, where mice are said to have incapacitated whole armies and where the "angel" of the Lord, taking over the function of Him of the Mouse, strikes down a besieging host between dusk and dawn, the conclusion will appear justified that the enigmatic Mysing of the Norse text is none other than the god of mice and the plague. It would then appear that a sudden epidemic ruined Froði's realm and brought to an end the golden age associated with the name of this king, just as the plague is known to have terminated the golden age of the Antonines in Imperial Rome. The extant Norse text is merely an euhemerized and anthropomorphized story of the event.

The next question is: How are we to explain the Scandinavian story, by independent origin or by migration? The following facts will help, I trust, to settle this problem.

Out of 91 lines of the Eddic song 74 are devoted to the lament of the two giantesses, a feature which suggests a dramatic or liturgic origin.

---

[1] The reader will find the full bibliographical material in a study of mine published in Modern Language Review xix (1924) 325 ff.

Froði is known to be the humanized Frey, the great Norse god of love and fertility, a god of plenty, whose reign was a golden age. Like all such ages it came to a sudden and disastrous end. We furthermore know that a festival of general mourning was annually celebrated in Mysia, where it was connected with the name of King Kyzikos, said to have ruled over the Doliones in ancient times. Scholars are agreed in regarding him as one of those many youthful divinities doomed to a premature death: Hyakinthos, Hylas, Hippolytos, Attis, Adonis, etc., i. e. as a fertility daemon. He, too, is slain all of a sudden during a nightly invasion from the sea. Nor is this all. The most prominent feature of the annual festival commemorating Kyzikos seems to have been a grinding ritual, a ceremony where the celebrants, generally women, took a hand-mill and ground, accompanying their work with doleful dirges, the subject of which was King Kyzikos and his fatal death. It is not difficult to conjecture that such a ritual was known also in the North, as is proved by the mediaeval cantilenae molares, that one of the songs accompanying the rites was attached to the name of the god-king Frey-Froði, and that it gave origin to the story of the grinding giantesses. In other words, the myth of Froði's death is an aetiological tale explaining why the death of the mythical king was sung by grinding women at the grinding festival held in commemoration of this death and the end of the golden age.

To Snorri's Froði there corresponds in Saxo's Gesta Danorum the Danish king Frotho III., who in this text is killed by a "sea cow", i. e., the horns of a wild animal. The sacred animal of Frey was the boar, which in the East slays the fair Adonis. But the name Frey is the exact equivalent of the name of the Syrian god: both mean "Lord".

In his Heimskringla Snorri relates the death of King Fjǫlnir, the successor of Frey, who ruled in Upsala, a contemporary of the Danish king Frotho III. Fjǫlnir falls at night into a vat of mead and is drowned. A variant of the story is found in Saxo, who attributes it to the Swedish king Hunding. Ludwig Uhland was the first to point out that this tragicomical incident is in harmony with the notion of the golden age and its sudden end: the king dies in the abundance of all good things. Yet the significant fact is that the same story occurs in Mysia, where Piasos, the prospective father-in-law of King Kyzikos, meets with the same kind of death: he is drowned in a vat filled with wine![1]

A contemporary scholar, Gustav Neckel, has pointed out the striking analogy between the legend of Balder and the Attis myth of Asia Minor as reflected in a story told by Herodotos.[2]

---

[1] Strabo, xiii 3, 4.

[2] G. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dortmund 1920, p. 142 ff.

Lastly, — not to make this list too long —, there is an ancient Lesbian mill-song (Diehl, Anth. lyr. II p. 200):

Ἄλει, μύλα, ἄλει·
καὶ γὰρ Πιττακὸς ἄλει, μεγάλας
Μιτυλήνας βασιλεύων.

It is difficult so see why the old lawgiver of Mitylene (an historical personage) is made to grind a hand-mill. I had an occasion to point out, not so long ago, that the Pittakos of the song is not the lawgiver at all but a mythical dwarf-king (Phryg.-Thrac. *πιτικός* = "dwarf") and that the tale of the gold-grinding dwarf was well known in Ancient Greece. On the other hand, Menegold and Fenegold, corresponding in Swiss legend to the giantesses Menja and Fenja of the Norse song, are dwarfs![1]

When writing my study on Pittakos I overlooked two important passages in the Lives of Eminent Philosophers of Diogenes Laertius (i, 79, 81). In the first, Diogenes, on the authority of the grammarians Favorinus and Demetrios, states that there was another Pittakos, called the Less (*μικρός*). In the latter he refers to the nicknames *σαράπους* and *σάραπος* "the web-footed", given to Pittakos of Mitylene by Alkaios, according to some ill-defined tradition. The truth of the matter seems to be that the nicknames in question refer to the dwarf Pittakos, for dwarfs are generally credited with web-feet, i. e. goose or duck feet, in the folk-lore of Central Europe.

There is then a whole cluster of legends current in Greece and Northwestern Asia Minor and recurring in Scandinavia, all of them connected with the Norse vegetation gods Frey and Balder. Let us now look at the cult places of Apollon Σμινθεύς. The scene of the god's sinister activity in Homer is the Troad. There, at Hamaxitos, the image of a mouse stood beside Apollon's tripod in the god's temple, and tame white mice lived under the altar.[2] The coins of Alexandria, which was the successor of the ancient Hamaxitos, show the god with his bow and the mouse on his hand.[3] To Hamaxitos also is attached the mouse story quoted above.[4] Another tale from the Troad accounted for the cult of the god on the hypothesis that he had once freed the land from mice. At Chrysa, a town of the Troad, mice were held sacred, according to Heraklides Pontikos.[5] According to Strabo the statue of Apollon Σμινθεύς in that town had a mouse beneath his feet. There, too, the god was said to

[1] Revue archéologique, Ve sér. xxxiii (1932) 142—153.
[2] Aelian, Nat. animal. xii 5.
[3] De Witte, Revue numismatique, N. S., iii (1858) 27f.
[4] Eustath, ad. Il. i 39.
[5] Strabo, xiii 1, 48, p. 604 (F. H. G. ii 200).

have delivered his priest from mice. The name of the Troad town of Σμίνθη or Σμίνθος is certainly some how connected with the cult of the god. Strabo knows two places of that name in this region. He also knows of a cult of the god in the isle of Keos.[1] Apollon Σμινθεύς also had a temple in Tenedos, and the mouse appears on the coins of the island.[2]

This striking agreement in the religious and legendary lore of Northwestern Asia Minor and Teutonic Europe cannot be due to mere chance. There must be some connexion, a conclusion drawn by Gustav Neckel in his work quoted above. He naturally thought of the Thracians as the logical intermediaries, in contact as they were with the Goths. I am inclined to share this view, though I should hesitate to assume that the transmission occurred as late as the Teutonic migration. The trade route leading from the Propontis and the Black Sea to the Baltic may well go back into pre-historic times. It is of course quite possible that the movement had its origin in the Hellenistic revival of the ancient cult of Apollon Σμινθεύς in the Troad; but it seems to me on the whole more likely that it is much older, going back to a time when the "Mouse God" was not yet a deity of interest chiefly to antiquarians but when he was as yet a god widely worshiped, because feared, in the countries of the Eastern Mediterranean.

---

[1] Strabo, x 5, 6, p. 487.

[2] Spanheim, ad Jos. Flav.. vi 1, p. 312; Strabo, xiii 1, 46, p. 604.

ÜBER DAS WESEN RÖMISCHER RELIGIOSITÄT

VON *WOLF ALY* IN FREIBURG I. BR.

Wer die Römer in ihrem geistigen Sein erfassen will, muß bei ihren Göttern anfangen. Denn keine Geistesbeschäftigung berührt so sehr das innerste Leben wie die Religion, die von unseren geheimsten Strebungen Zeugnis gibt. Die staatlichen Formen des religiösen Lebens in Rom hat Wissowa[1] beschrieben, mit einer gewissen Überschätzung der staatlichen Form, die für seine Zeit charakteristisch war. Eine neuere Darstellung der römischen Religion[2] hat gefordert, daß diese als Sonderdisziplin nur auf eine römische Geschichte überhaupt hin orientiert sein könne. Ich zweifle, ob eine solche auf unsere Fragen Antwort geben wird. Denn das Geschehen ist stets ein Ausgleich zwischen der Gestaltung des eigenen Wesens und den Gestaltungsmöglichkeiten, die eine fremde Welt zuläßt. So kann es sein, daß sie das Wesen mehr verhüllt als offenbart. Wir aber suchen einen Zugang zu dem, was hinter den sichtbaren Ereignissen steht. Deshalb muß einmal die römische Religion ganz neu geschrieben werden. Wir meinen damit nicht die Gegenstände dieser Geistesbeschäftigung, die Götter, die Kulte, die Legenden, sondern wir meinen diese Geistesbeschäftigung, die wir Religion nennen, selbst.[3] Freilich können wir den Geist nur in seiner Verwirklichung an Objekten erkennen. Aber wir wollen uns bewußt bleiben, daß unser Interesse nicht den Objekten gehört, sondern dem Lebensvorgange, der in den religiösen Formen nach Ausdruck ringt für sein Innerstes und Tiefstes.[4]

Diese Religion ist nicht Privatsache. Zwar spielen sich die psychischen Vorgänge in verschiedenen Gehirnen ab. Wenn wir aber das römische Volk mit Recht ein Volk nennen[5] — und es hat wohl selten eines ein größeres Recht auf diesen Namen gehabt —, so sind wir berechtigt, aus weit zerstreuten Einzelheiten Schlüsse auf das Wesen des Ganzen zu ziehen; denn Volksgenossen sind nach Art und Bildung gleichgerichtet. Von den staatlichen Formen des Kultus wäre jedoch erst zu beweisen, daß sie den Glauben des Volkes wirklich wiedergeben, und wir werden

[1] Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. 1912 (Hb. d. klass. Altertumsw. V 3).
[2] Altheim, Römische Religionsgeschichte I (Samml. Göschen 1035) 1931, 5.
[3] Zum Prinzipiellen vgl. R.E. „Mythos", XVI 1374f.
[4] Vgl. Livius und Ennius (Neue Wege zur Antike 5) 50f.
[5] Womit ich freilich der Diskussion, wie lange und in welchem Sinne der populus Romanus dem entsprochen hat, was wir heute „Volk" nennen, nicht vorgegriffen haben möchte; wir sprechen hier nur von der libera respublica.

sehen, daß gerade in Rom eine herrschende Minorität Formen geschaffen hat, die den Glauben der beherrschten Majorität nur teilweise zum Ausdruck brachten und Fremdes einmischten. Die Tatsachen sind seit Wissowa (so gut wie) bekannt. Wir wollen hier, wo es uns nur auf die Betrachtungsart ankommt, ein Kapitel herausheben, das geeignet erscheint, etwas von demjenigen Wesen zu erkennen, das, weil rassebedingt, immer wieder durchgeschlagen ist, solange es echte Römer gegeben hat.

Pfister[1] hat mit Recht das Bevölkerungsproblem an den Anfang seiner Besprechung der römischen Religion gestellt (S. 374). Wir können heute als erwiesen betrachten, daß die von Norden eindringenden Stämme indogermanischer Herkunft eine Urbevölkerung vor sich hergeschoben und seit der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends Mittel- und Süditalien besetzt hatten, wobei unbekannt ist, in welchem Grade sich Urbevölkerung etwa in den gebirgigen Teilen des Landes gehalten hat. Damals sind die Etrusker aus Kleinasien eingewandert[2] und haben das Land der 12 Städte erobert. Herodot[3] nennt die besiegte Bevölkerung Toskanas umbrisch. Wann der nachweisbare Zuzug aus Illyrien einsetzte, der sich fast ausschließlich auf der Ostseite des Apennin bemerkbar macht,[4] ist nicht bekannt. Seit der Mitte des 8. Jahrh.[5] beginnt die griechische Kolonisation im Süden, die aber nie weit über Kyme hinausgekommen ist, da sich gleichzeitig die etruskische Macht nach Norden bis an die Alpen und nach Süden bis zu den Albaner Bergen und zur See an der Küste weiter bis nach Kampanien ausbreitete.[6] Um 530 sind die verbündeten Etrusker und Karthager die Gegner der damals schon in Massalia seßhaften Griechen.[7] Es ist bekannt, daß Rom kurz darauf die etruskische Fremdherrschaft abschüttelte und fortan mit den Massalioten verbündet war.[8]

Wir müssen aber eine weitere Vorbemerkung hinzufügen. Diese Siedlungsverhältnisse lassen von vornherein eine gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Bevölkerungsteile vermuten. Soweit es sich dabei um religiöse Dinge handelt, wie die Übernahme des etruskischen

---

[1] Religion der Griechen und Römer (Jahresberichte über die Fortschr. d. klass. Altertumsw. 229, 1930).

[2] Vgl. Herod. I 94; ich betrachte also die Frage nach der Herkunft der Etrusker als endgültig beantwortet.

[3] *ἀπικέσθαι ἐς Ὀμβρικούς, ἔνθα σφέας ἐνιδρύσασθαι πόλιας* ⟨..⟩ (die Zahl ist ausgefallen, vgl. Strabo V 219).

[4] Vgl. R.E. „Iapyges“, IX 743f.

[5] Für die Richtigkeit der überlieferten Zahlen (vgl. R.E. „Apoikia“, I 2829 ff.) s. Karo, Athen. Mitt. 1920, 146.

[6] Diese Auffassung allein entspricht der Tatsache, daß es vor dem Bau der Via Appia eine sichere Landverbindung von Latiun nach Kampanien nicht gab.

[7] Über die welthistorische Bedeutung der Seeschlacht bei Alalia vgl. Hermes 62, 316f.

[8] Nachweisbar seit 396 (R.E. „Massalia“, XIV 2132), aber sicher älter.

Volcanus[1] oder des griechischen Apollon (kurz vor und kurz nach 500), hat sich die Forschung eine Veräußerlichung zuschulden kommen lassen, die den Gott fast wie einen transportablen Gegenstand behandelte. Wissen wir denn im Einzelfall, ob mit dem fremden Namen nur ein geläufiger Vorstellungskreis neu bezeichnet wurde oder ob mit dem neuen Namen auch etwas Geistigfremdes mit übernommen werden konnte, ob neue Vorstellungen unter bekannten Namen vereinigt wurden mit Altem oder ob unter dem neuen Namen sich Altes mit Neuem verschmolz? Es kommt nicht auf den Namen allein an und nicht auf die Kultformen allein[2], sondern lediglich auf das Numen, das Vorgestellte, das Geglaubte und im Glauben Wirkliche, das dahinter steht.

DER AUSGANGSPUNKT

Rom liegt in Latium exzentrisch. Der natürliche Mittelpunkt der Landschaft ist der Monte Cavo, der in der Verehrung des Iuppiter Latiaris zugleich der religiöse Mittelpunkt des Stammes gewesen ist. Damals war Alba der Vorort Latiums. Die natürliche Nordgrenze sind die Berge am rechten Tiberufer.[3] Da, wo die Hügel von Süden her festungsartig dicht an den Strom treten und zugleich eine alte Brücke war, lag die Grenzwacht.[4] Dieses Volk war nicht vom Meere aus gekommen, denn die Tradition sagt, daß Ostia erst nach der Eroberung von Alba gegründet wurde.[5] Dieselbe Tradition schildert uns Rom als Ackerbürgerstadt, in der das bäuerliche Leben vorherrschte. Rom ist nicht als Handelsplatz groß geworden.

Das einzige Zeugnis aus dieser Zeit ist der bürgerliche Kalender. Seine Datierung ist durch die sonderbare Bevorzugung der ungeraden Zahl (im Zusammenhang mit gewissen pythagoreischen Lehren) einigermaßen möglich.[6] Er wird in weitesten Grenzen aus dem 6. Jahrh. stammen, jedenfalls vor Vertreibung der Könige. Eine gerade in ihrer Paradoxie glaubwürdige Überlieferung vom sog. Romulusjahr von 10 Monaten[7] verrät einen Widerstreit zwischen dem bäuerlichen und dem bürgerlichen Kalender. Die 10 Monate laufen vom 1. März bis zum Beginn der Winterruhe

---

[1] Altheim 23, 39, 85; anders Wissowa 229; weshalb die Gleichung Volcanus = Velchanos (kretisch) immer noch angezweifelt wird, ist nicht zu begreifen (s. Philologus 1912, 473).

[2] Das Grundsätzliche hat Otto, Das Heilige entwickelt.

[3] Jetzt Monte Mario.

[4] Capitolium, Tiberinsel; den ursprünglichen Charakter der römischen Berge zeigen heute noch unverfälscht die Monti Parioli an der Via Flaminia.

[5] Liv. I 33,9.

[6] Über Pythagoras s. Macrob. Sat. I 13,5, vgl. die Polemik bei Cicero de rep. II 28 f.

[7] Vgl. Censorin. de die nat. 22,9—13, Macrob. Sat. I 12, 38, Ovid. fast. III 99.

Ende Dezember.[1] Der bürgerliche Kalender ist ein, freilich in der sonderbarsten Art verunstalteter Mondkalender, der infolge der Schaltmonate gegenüber dem Sonnenlauf um $\pm$ 16 Tage schwankt. Nach ihm konnte sich der Bauer nicht richten, der vielmehr auf die Fixsternphasen angewiesen war, da aber auch nicht nach Beobachtung, die zu schwierig und vom Wetter abhängig ist, sondern nach Regeln, die sehr altes internationales Gut sind.[2] In den feriae conceptivae lebt noch die Anpassung des Kultus an das wirkliche Leben.[3] Wir hören, daß der Stand der Saaten vielfach erst die Abhaltung gewisser Feste[4] ermöglichte. Hier liegt also ein verknöchertes Schema über dem Abbild eines organischen Lebens. Doch sind die Notwendigkeiten des bäuerlichen Lebens im bürgerlichen Kalender nicht ganz übersehen. Sie sind vielmehr mit anderen Anforderungen des Staates zusammen gearbeitet, so daß wir mehrere Festkreise unterscheiden müssen, die z. T. miteinander konkurrierend im Kalender zusammengeflossen sind. Wir unterscheiden etwa[5]

1. politische Feste. Dahin gehört vor allem QRCF am 24. März und 24. Mai mit den beiden Tubilustria[6] davor, dann aber auch die eigentlichen Kalenderfeste, Kalendae und Idus, nach denen sich (vor Einführung der Nundinae[7]) der Wochenmarkt richtete; endlich der Vestakult mit den Vestalia am 9. Juni und dem QStDF am 15. Juni.

2. Familienfeste. Dahin gehören die Totenfeiern im Februar bis zu den Terminalia und die N-Zeiten im Mai, Juni, Juli und Dezember. Eine allgemeine Erwägung sagt uns: wenn eine kriegerische Unternehmung mit dem Ackerbau konkurrierte, ging jene vor; wenn ein Totenfest mit einer kriegerischen Unternehmung konkurrierte, ging gewiß diese nicht vor. So lagern sich verschiedene Interessenkreise übereinander, so daß wir nicht einmal aus der zeitlichen Nachbarschaft zweier Feste auf irgendwelche Beziehungen schließen können.

3. Bäuerlichen Ursprungs ist vor allem der Anfang des Jahres. Nach einer 5 tägigen Vorbereitungszeit (Advent) beginnt mit dem 1. März die Frühlingsarbeit. Die Salier tanzen im März wie im Oktober, wobei

---

[1] 60 Tage nach Hesiod, Erga 564.

[2] Vgl. Mommsen, Röm. Chronologie 76.

[3] Wissowa 440, 4.

[4] Plinius N. H. XVIII 14: priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant.

[5] Anders Domaszewski, Abh. über röm. Religion 171: Die Festzyklen des röm. Kalenders.

[6] Die Deutung der Tubilustria bei Wissowa 144 ist falsch.

[7] Nundinae und Nonae sind offenbar ursprünglich dasselbe, vgl. die Etymologie von annona. Wir wissen nicht, wann die regelmäßige 8tägige Woche in Rom eingeführt ist, nach Macrob. Sat. I 13, 16 nicht allzu früh. Als Prozeßtermin schon in den XII Tab. (Gell. XX 9, 52).

wir einstweilen ganz davon absehen, daß der Monat den Namen des Kriegsgottes führt[1] und der Tanz der Salier für einen Kriegstanz gilt. In der N-Zeit des April, die wir absichtlich oben nicht mitgenannt haben, ist die Erde schwanger. Jetzt feiert man die Fordicidia, die Cerealia und die Robigalia. Auch die nicht festen Ambarvalia gehören in diese Zeit. Und auch die Vinalia sind für einen bestimmten Teil der Landwirtschaft bedeutungsvoll (23. April und 19. August), freilich nicht sowohl für das Wachstum der Reben als für das Werden des neuen Weines. Nicht fest im Kalender ist die Feier der 1. Garbe und das Erntedankfest. Hier kreuzt sich der bäuerliche Bereich mit dem der Familie, wenn die Feldfrucht eingeheimst, aufbewahrt und verbraucht wird. Das winterliche Fest der Compitalia bedeutet den Beginn der Winterruhe und die Feriae sementivae das Ende der Wintersaat. Diesen Vorstellungskreis gilt es nun aus sonstigen Zeugnissen zu vervollständigen und seine grundlegende Bedeutung für das alte Rom zu erweisen.

NEUJAHR

Bei dem Versuche, römischen Glauben an den Jahresanfang anzuknüpfen, treffen wir zunächst auf rein kalendarische Bräuche, von denen Macrob. Sat. I 12, 5 ff. spricht: Am 1. März wird neues Feuer auf dem Herde der Vesta entzündet; im Anfang des Monats wird der Lorbeer an der Regia, den Curiae und den Häusern der Flamines erneuert; im März opfert man öffentlich und privat der Anna Perenna, *ut annare perennareque commode liceat.* Weniger feierlich ist die Gehaltszahlung an die magistri, die auspicatio der Komitien, die Verpachtung der Vectigalia und die Bewirtung des Gesindes durch die Hausfrau. Aus Ovid Fast. III 135 bis 150 kommt nichts Wesentliches hinzu. Wir haben also nebeneinander rituelle und bürgerliche Bräuche, die sämtlich nur den neuen Anfang kennzeichnen.

Eine zweite Reihe von Neujahrsbräuchen gilt der Iuno Lucina Esquiliis. Der Name des Festes ist Matronalia. Geschenke des Mannes an seine Frau und das gemeinsame Opfer für den Bestand der Ehe deuten wieder auf ein Jahresfest.[2] So wie eine Abwesenheit von drei Nächten im Jahr noch im XII-Tafelrecht den Usus der Ehe unterbricht, so wird am Neujahrstage der eheliche Bund für ein weiteres Jahr garantiert.

Nur ein Name führt weiter auf unbekanntes Gebiet, Mamurius Veturius[3], von dem es heißt, daß er im Salierlied angerufen sei. Wissowa[4], der ihn unter „Mars" behandelt — offenbar in dem Glauben, daß der Name irgendwie mit Mars zusammenhänge —, weiß nur die rationalistische

---

[1] Vgl. R.E. „Salii", I A 1874.
[2] Gaius Inst. I 111. [3] Fest. p. 131 M. [4] a. a. O. 147.

Erklärung: daß man den Namen M. V. aus den unverständlich gewordenen Worten des Salierliedes herausgelesen habe. Das ist nicht viel anders, als wollte man die Abendmahlsworte „hoc est corpus" für eine volksetymologische Ausdeutung von Hokuspokus erklären! Das Material steht längst bei Usener Kl. Schr. IV 122 ff. beisammen, und nur die nicht notwendige Anknüpfung an den Namen des Mars hat gehindert, daß man Useners Ausführungen volle Aufmerksamkeit geschenkt hat. Damit ist M. V. nicht erklärt, daß Wissowa mit einer gewissen Befriedigung feststellt, Useners Kombinationen hätten hier die Grenze des Glaublichen überschritten. Was die sprachliche Erklärung anbelangt, so wollen wir nur festhalten:

1. daß niemand bisher Veturius **vetusius* nicht von *vetus* abgeleitet hat so, wie Venusia die Stadt der Venus ist.

2. daß Mamers als oskische Sonderbildung in Rom nichts zu suchen hat, und Mamurius jedenfalls von Mavors[1] nicht hergeleitet werden kann. Die umbrische Form Marte und Martie (adj.) läßt freilich die Möglichkeit offen, daß Mavors nicht die einzige Urform des Namen ist, die sich auch mit dem oskischen Mamers nicht leicht vereinigen läßt. Dagegen läßt sich Mamurius grammatisch einwandfrei zwar nicht mit *mart-*, wohl aber mit der Turris Mamilia verbinden, deren Bedeutung uns noch beschäftigen wird.

Wir wollen die Sage von dem Schmied der 12 ancilia einstweilen auf sich beruhen lassen.[2] Die sog. Tradition in Rom ist so um all ihren Kredit gebracht, daß wir von dorther nicht beginnen können. Das einzig Sichere bleibt der Ruf der Salier: Mamuri Veturi!

In dem, was der Römer Mars nannte, liegt ein seltsamer Widerspruch. Mars wurde extra pomerium verehrt[3]: der Kriegsgott gehört nicht in den befriedeten Kreis der Stadt, die sich gerade nach römischem Ritus so deutlich gegen die Außenwelt absetzt.[4] Der campus Martius liegt vor den Toren und ist das Glacis gegen die etruskischen Feinde. Und doch gibt er dem 1. Monat des Bauernvolkes den Namen; er ist der Vater des Stadtgründers[5], wenn auch die Liebesszene richtig an den Fluß außerhalb der Mauern verlegt wird. In der Regia wird sein Fetisch, die heilige Lanze, in einem sacrarium aufbewahrt.[6] So vereint sich hier etwas Fürchterliches mit dem Gefühl allernächster Zusammengehörigkeit. Man komme nicht mit der billigen Wendung, daß der Krieg damals der normale Zustand des öffentlichen Lebens war, daß die Römer damals Quirites im eigentlichen Sinne, d. h. Lanzenmänner[7] gewesen seien. Ein Kriegsgott

---

[1] Inschriftlich nur einmal MAVRTE (CIL I^2 249). [2] Ovid. fast. III 379 ff.

[3] Wissowa 146. [4] Zur Lage des Pomeriums vgl. Wissowa 528, 8.

[5] Ennius Ann. 35 ff. [6] Wissowa 144.

[7] Ich will damit nur eine Möglichkeit erwogen haben, vgl. Walde, Et. Wb.[2] 635 f; genaueres wissen wir nicht, vgl. Anm. 3, S. 67.

hat in der Stadt nichts zu suchen, und die Pforte, die im Krieg geöffnet ist, ist Ianus heilig, nicht Mars.[1]

Nun gibt es eine Erklärung, weshalb Rom so besondere Beziehungen zu diesem Gotte hatte. Mars gehörte das ver sacrum, und wir würden alles verstehen, wenn der Populus Romanus einst ein ver sacrum war, das auszog, wir wissen nicht von wo, um auf dem Palatin eine neue Heimat in der Fremde, im Reiche des Mars, zu finden. Jedenfalls ist an Mars das Wesenhafte, daß er draußen zu Hause ist, nicht drinnen.

DIE 3 COLLEGIA

a) DIE FRATRES ARVALES

Welche Anliegen hatte das Volk an diesen Gott? Wir wissen, daß es sich hier wie in anderen Fällen eines Kollegiums bediente, einer Bruderschaft, die im Besitze der Riten und Carmina war, um den Gott zufrieden zu stellen. Drei solcher collegia werden im Laufe des Jahres tätig sein, die Salii im März und Oktober, die Fratres Arvales Anfang Mai und die Luperci im Februar. Wir beginnen mit den Fratres Arvales, weil ein glücklicher Zufall einen Teil ihrer carmina erhalten hat. Trotz seiner Altertümlichkeit ist dieser Text verständlich genug, um folgendes mit Gewißheit auszusagen: Der Name Amb-arvalia zeigt uns einen Flurumgang, er ist konzeptiv und fällt in die 2. Hälfte Mai. Das Alter des Festes zeigt die Engigkeit des umschrittenen Ager.[2] Uns interessieren dabei weniger die bekannten Piacular- und Lustralopfer als die Götter, die dabei angerufen werden: Lases (= Lares), Marmar (= Mars) und Semunis (= Semones). Die Gleichungen sind so augenfällig, daß darüber nie ein Zweifel bestanden hat.

1. Lares.[3] Mit der Erklärung „chthonisch“ ist nicht alles gesagt. Die Zweigesichtigkeit alles Chthonischen ist nur zu bekannt. Der Lar gehört zuerst aufs Land und ist erst in die Stadt übertragen. Das ist bei Plautus längst vollzogen[4], weil Rom im 4. Jahrh. zur Polis wurde. Aber in den Compitalia ist die alte Anschauung gut erhalten. Jeder Kleros hat seinen Lar und alle Lares zusammen eine mater Larum. Ob die Gleichsetzung mit Mania alt oder sekundär ist, wissen wir nicht.[5] Die Compitalia wurden konzipiert *finita agricultura*[6] kurz nach den Saturnalien mit folgender Formel[7]: *Die noni populo Romano Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas.* Der Ort der Feier ist die Wegkreuzung, wo mehrere Äcker zusammenstoßen. Man hing dabei pilae und effigies auf[8], die man

[1] Wissowa 104.
[2] Vgl. R.E. I 780 und 1796. [3] Vgl. R.E. „Lares“, XII 822 nach Samter.
[4] Mit dem Bau der sog. Servianischen Mauer nach dem Gallierbrand.
[5] Wissowa 174. [6] Schol. Pers. 4, 28. [7] Gell. X 24, 3.
[8] Festus p. 239 M.

längst mit den oscilla verglichen hat.[1] Dieser Brauch der Saturnalienfeier[2] ist an und für sich dunkel. Aber man denke daran, daß die Arvalbrüder ihr Jahr mit den Saturnalien beginnen[3], daß inschriftlich Saeturnus geschrieben wird[4], daß also zum mindesten das Fest in Rom als Saatfest umgedeutet worden ist. Man erklärt heute Saturnus allgemein für einen Etrusker.[5] Das mag richtig sein; aber man wolle doch nicht vergessen, wie gefährlich es ist, die Erklärung aus einer uns unbekannten Sprache eines uns unverständlichen Volkes zu ziehen, wo wir sehen, daß zum mindesten griechische Entlehnungen dort sehr zahlreich sind, und daß bei Zusammenfall mit lateinischen Worten die Wahrscheinlichkeit für Entlehnung aus dem Lateinischen nie ausgeschlossen werden kann. Ob also primär oder sekundär, die Saturnalien sind das kalendarisch festgelegte und mit fremden Bestandteilen durchsetzte Fest der Winteraussaat, die Compitalien sind dasselbe bäuerlich gedacht und zur richtigen Zeit gefeiert. Die Puppen verlangen noch ein Wort gegenüber den unbefriedigenden Bemerkungen Wissowas 167, 6.[6] Puppen sind Ersatzopfer; mit der Puppe kauft sich das Familienglied los, nicht vom Geopfertwerden, sondern vom Tode. Den Laren ist der Mensch in doppeltem Sinne verfallen, einmal wegen der Doppelbeziehung alles Chthonischen, die jedoch für verbrennende Stämme nicht ohne weiteres gilt, dann aber und hauptsächlich wegen der Möglichkeit des Verhungerns, wenn Mißernte eintritt. Da spielen Gedankengänge hinein, die Mannhardt[7] behandelt hat, der ehemalige blutige Opfer für durchaus möglich hält, um sich des Erntesegens zu vergewissern.

Es sei aber auf ein merkwürdiges Zeugnis hingewiesen, das geeignet ist, die hier vorliegende Entwicklung aufzuhellen.[8] Man (vermutlich Varro aus älterer Quelle) wollte wissen, daß Tarquinius Superbus an den Compitalia Menschenopfer eingeführt habe, und Brutus die später gültige Ersatzform schuf. Das würde heißen, daß bei diesen chthonischen Mächten eine Verschiebung des Akzents zum Finsteren, Unterweltlichen hin stattgefunden hat. Und es hat einen Sinn, den etruskischen König dafür verantwortlich zu machen. Wir kennen die Lebhaftigkeit etruskischer Unterweltsvorstellungen aus den Grabgemälden. Rom hat sich immer gegen Menschenopfer verwahrt, und wenn diese trotzdem nachweisbar

---

1 Macrob. Sat. I 7, 31 und 11, 48.

2 Roscher, Mythol. Lex. IV 436.

3 Wissowa 562, 5.

4 R.E. „Saturnus", II A 218.

5 Altheim 39, nach Herbig.

6 „Wer darin ein Substitutionsopfer sieht, kommt zu der Konsequenz, daß vor der Ablösung der Menschenopfer durch den stellvertretenden Brauch alle Bewohner des Hauses geopfert wurden!"

7 Vgl. Handwb. d. D. Abergl. „Binden" nach Mannhardt.

8 Macrob. Sat. I 7, 34.

sind, so kann die Tradition nur bedeuten, daß sich römisches Wesen gegen etwas Fremdes verwahrte, das wir alles Recht haben etruskisch zu nennen.

So sind die Lares agrarisch zu verstehen, gefeiert am Ende des Bauernjahres nach der Winteraussaat und am Anfang der Erntezeit im Wachsemonat Mai.

2. Semones. Götterspaltung und Göttervereinigung[1] ist ein Thema, das, nachdem es lange genug der Gegenstand leidenschaftlicher Debatten gewesen ist, allmählich zur Ruhe kommen könnte, da wir gesehen haben, daß beides vorkommt. Nur hat man verabsäumt zu fragen, warum beide Vorgänge so nahe liegen. Der Name Semo ist durchsichtig; die sehr alte Bildung neben semen (wie termo — termen neben griech. *τέρμων* > *τέρμα*) gehört zu sero sevi, einem sehr altertümlichen Verb mit Stammabstufung (aus **sizo,* dissimiliert aus **sisa-o*). Wir kennen Semo in der Einzahl auf dem Quirinal, wo bei der Porta Sanqualis (Sancualis) das Heiligtum des Semo Sancus lag, der frühzeitig dem Dius Fidius gleichgesetzt wurde. Da es unmittelbar dabei[2] ein Heiligtum der Salus Semonia (an der porta Salutaris) gab, so befinden wir uns in einem verständlichen Sinnzusammenhang, zunächst für die Quirinalgemeinde. Verwandte Vorstellungen müssen die Namen Seia Segetia Tutilina[3] (zu *tutus* wie Lentulus zu *lentus*, mit Femininendung wie *regina gallina*) bezeichnet haben. Man könnte erstaunt sein, gerade auf dem Quirinal ein solches Kollegium von agrarischen Dämonen zu finden, wenn nicht die Übertragung vom Einzelnen auf die Gemeinde und vom Lande in die Stadt eine bekannte Erscheinung wäre. Die Gemeinde verehrt einen Semo Publicus, wie sie eine Vesta, eine Fortuna populi Romani verehrt. Die Mehrzahl der Semones im Arvallied erklärt sich wie die der Lares.

Wenn wir uns in so leicht verständlichen Zusammenhängen bewegen, kann der Mars, der mitten darin angerufen wird, nicht weit ab sein.

3. Mars. Es ist unfruchtbar, ältere Ansichten zu kritisieren. Wir wollen einmal ganz voraussetzungslos das auf uns wirken lassen, was wir an sicher alten Zeugnissen über diese göttliche Potenz erfahren[4], und beginnen mit dem Arvallied, das uns bisher geführt hat:

„Laß nicht Lues und Rues auf noch mehrere kommen! Sei satt, wilder Mars!“ Dann folgen zwei Imperative, von denen man nicht weiß, wer das einstweilen Unverständliche tun soll. Dann folgt: „Er wird herbeirufen alle Semones hier und da (*alternei* Lokativ)“ und endlich: „Marmor (= Mars, Mars) hilf uns!“ Das ist erstaunlich viel in einem so kurzen Liede, und doppelt erstaunlich für jemand, der an Mars denkt, wie ihn

[1] Vgl. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung 1933.
[2] Roscher IV 297. [3] Macrob. Sat. I 16, 8.
[4] Zusammenstellung bei Marbach R.E. XIV 1934 ff.

sich etwa die Kaiserzeit vorstellte. Die ersten Aussagen sind negativ. „Sei satt!“ Er frißt also. So handelt er selbst. „Laß nicht Lues und Rues kommen.“ Das sind Dämonen aus seinem Kreise, die er hemmen kann. Der Wechsel der Person entspricht der Er-Prädikation des Hymnos, die Norden [1] erkannt hat. „Er wird alle Semones herbeirufen“; das kann, da kein Name vorher erkennbar ist, ebenfalls nur auf Mars gehen; folglich können sich die Imperative davor nur an die Tänzer richten, die eine magische Handlung vollziehen müssen, um mit Gewißheit sagen zu können: Er w i r d das tun. Was freilich die Tänzer tun sollen *(limen sali sta berber)*, bleibt ungewiß. Mars kann also auch auf segnende Dämonen einwirken. Er ruft sie, während er die anderen hemmt. Damit ist nicht gesagt, daß die Semones seinem Thiasos angehören. Man hat vielmehr den Eindruck, daß Mars sie einlädt, indem er seine Schreckgespenster zurückhält. Die beiden Imperative *iuvate* und *iuvato* erhellen das noch mehr, wie bei Plautus: *accipe et dato.*[2] Das eine geschieht gleich; das andere soll in Zukunft geschehen.

Wir denken daran, daß wir uns auf dem Felde befinden. Hier außerhalb des befriedeten Mauerkreises herrscht ein Gott, der Lues und Rues schicken kann. Das kann nur auf Gefahren gehen, die der Saat auf dem Felde drohen. Aber der magische Tanz (*sali* und *sta* ist jedenfalls zu erkennen; das letzte könnte *verber(a)* sein) zwingt ihn, die segnenden Dämonen zu rufen.[3]

Man wird kaum fehl gehen mit der Annahme, daß der Gott, dessen Kinder eine Wölfin säugt, selbst Wolf gewesen ist. Und der Wolf ist das reißende Tier der Wildnis, auf dessen Pfaden der Verbannte und Geächtete geht (s. λυκόποδες, Wolfgang[4]). Deshalb wird auch das ver sacrum dem Wolfgotte geweiht, indem es den Zauberkreis des sulcus primigenius verläßt. Das Draußen ist das schlechthin Feindliche. Krieg und Raub sind inbegriffen, aber sie erschöpfen den Begriff nicht. Daß daraus ein Kriegsgott werden konnte, dem man die ziemlich früh nachweisbare Duellona an die Seite stellte, ist begreiflich.[5] Aber da wir nicht den Mars des Staatskultus, sondern ältesten römischen Glauben suchen, so haben wir die sonstigen alten Zeugnisse von Mars zu prüfen, wo er in dieser allgemeineren Funktion noch nachweisbar ist. Und wir werden sehen, daß das überall im Rahmen der römischen Bauernreligion der Fall ist.

---

[1] Agnostos Theos 63 ff.

[2] Leumann, Lat. Grammatik 323.

[3] Mit limen ist nichts anzufangen; hat man schon ⟨sa⟩li men(?) sali versucht? Erwähnt wird der Dreitakt beim Saliertanze RE. I A 1891, 41.

[4] Schol. Aristoph. Lys. 664, Hes. Suid. Die nichtantike Deutung beruht auf der Tatsache, daß die Alkmaioniden während ihrer Verbannung so hießen.

[5] Wissowa 151.

b) DIE SALII

Dies zweite Kollegium hat man in besonderem Maße als ausgesprochen kriegerisch charakterisiert. Ihr Aufzug sei kriegerisch, ein richtiger Kriegstanz. Bedenken genug bleiben. Nach der überwiegenden Überlieferung tragen sie keine Waffen, sondern außer den ancilia einen Stab, mit dem sie Lärm machen.[1] Der Schild ist also nicht Abwehr, sondern Tympanon. Ihr Weg durch die Stadt ist nicht bekannt. Die Saliermähler könnten sekundär sein, da sie zu einem Kriegstanz schlecht passen. Aber man wußte noch, daß das Opfer des Oktoberrosses geschah *ob frugum eventum* (Fest. p. 220 M.), und das Haupt des Rosses war mit Broten geschmückt. Soll Mars satt gemacht werden mit diesen Broten, und ist es die Schnelligkeit des geopferten Rosses, die Mars erteilt werden soll, um ihn möglichst rasch zu entfernen?[2] Auch bei den Robigalia spielen Wettläufe eine Rolle, und da steht die Schnelligkeit sicher in einer Beziehung zu der die römische Mark verlassenden Gottheit. Und Schnelligkeit spielt auch eine Rolle, wenn der Schweif des Rosses so rasch zur Regia gebracht wird, daß noch Blut auf den Herd tropft. Wichtig wäre es, wenn wir den Wettkampf um den Kopf des Rosses verstünden. Siegen die Sacravienses, so kommt der Kopf an die Regia, siegen die Suburaner, so kommt er an die Turris Mamilia. Daß hier noch der Gegensatz der beiden Urgemeinden zu erkennen ist, scheint zweifellos. Aber die Regia ist nicht ein Teil der Palatingemeinde, sondern der geeinten Stadt, wir können wegen der durch den Synoikismos notwendig gewordenen Hereinnahme des Kapitols und des Forums sagen: der Tarquinierstadt. Die Subura gehört zur Quirinalgemeinde, die in Quirinus ihren eignen Mars besaß. Wenn Quirinus „der mit der Lanze“ ist (wie Censorinus, Cloacina, Loucina)[3], so wäre denkbar, daß dieser die Entwicklung zum Kriegsgott vorweggenommen und beschleunigt hat. Vielleicht gehört ihm ursprünglich die Lanze in der Regia. In dem Kampf der Suburaner sehe ich also den Rest eines alten Rechtes, den Kopf des Rosses an die Turris Mamilia zu nageln, der es später die Regia streitig machte. Und es ist weiter als möglich offen zu halten, daß der Empfänger dort Mamurius Veturius war — Roßopfer empfängt vor allem Helios![4] Entscheidend scheint mir die Verwendung des Blutes zu Lustralzwecken an den Parilien.[5] Der Sinn dieses Festes ist bekannt: eine magische Abwehr der Viehkrankheiten; man benötigt dazu Blut des Oktoberrosses, Asche der an den Fordicidia

[1] Die Schilderung von Wissowa 556 ist ungenau, vgl. seine Anm. 5 und R.E. I A 1891.

[2] Wissowa 196.

[3] „der mit der Zensur“, „die an der Cloaca“, „die im Haine“; die Deutung von Walde Et. Wb. unter Quirites ist zu eng.

[4] „Helios“ R.E. VIII 71. [5] Ovid. fast. IV 733.

verbrannten Kälber und Bohnenstroh. Davor weichen die Dämonen. Mit dem Kriege hat das gewiß nichts zu tun. Aber Bohnen sind die Speise der Unterirdischen.[1] Hier ist also das leere Stroh gemeint, wo für die Inferi nichts mehr zu holen ist. Das Jungvieh ist durch die Vorleistung der Fordicidia vom Tode losgekauft. Und das Oktoberroß? Ich kann mir nur denken, daß auch hier die Schnelligkeit dem Analogiezauber seinen Inhalt gibt. So schnell sollen die Dämonen entweichen. Da nun Mars der Empfänger ist, muß er an den Parilia irgend wie beteiligt sein; und niemand ist an den Gefahren des Draußen so beteiligt und so der Erzfeind des Wolfes wie der Hirt.

Ich möchte aber endlich noch auf eine Besonderheit der Salier hindeuten. Ianus wird von ihnen angerufen als Duonus Cerus, Iuppiter als Leucesius, Iuno (?) als Lucia Volaminia (Volumnia ?), Mars (?) als Mamurius Veturius. Auch das klingt alles eher als kriegerisch. Wir wissen vielmehr, daß der Umzug alle Heiligtümer berührte, sowie, daß auch später aufgenommene Gottheiten einschließlich des Kaiserkultes in die Litanei der Salier einbezogen sind. Wir haben also einen Flurumgang der Form vor uns, daß das zu schützende Gebiet nicht umgangen, sondern nur betreten wird. Dazu gehört, oft belegt, das Lärmmachen, dahin auch die gemeinsame Mahlzeit.[2] Aber die Sitte, keinen der Götter mit seinem richtigen Namen zu rufen, sondern Geheimnamen zu verwenden, erinnert an orphische Gebräuche.[3]

c) DIE LUPERCI

Das dritte Collegium wirkt im Februar. Ob die Doppelheit des Collegiums ebenso wie die der Salier aus dem Synoikismos zu erklären ist, ist zweifelhaft, weil der Ort ihrer Handlung immer nur der Palatin gewesen ist. Zwei Familien besaßen eben das Charisma der Lustration. Sie mögen es aus der Fremde mitgebracht haben, aber sie übten es nur am Palatin. Die Literatur über die Luperci ist umfangreich.[4] Wir können hier jedoch nur die angesponnenen Gedanken konsequent weiterführen, gleichgültig, ob dabei etwas Neues oder Allbekanntes herauskommt. Der Kalender führt auf die feste Verbindung des Lupercerumlaufs mit der Februatio. Diese gehört mit den Parentalia und Feralia, der Cara cognatio und den Terminalia zu den Festen, die den kalendarischen Jahresabschluß bilden. Eine 14tägige N-Zeit geht voraus. So steht der ganze Monat, soweit er nicht Advent ist, unter demselben Zeichen. Damit ist bewiesen, daß das Fest keinen agrarischen Charakter hat.

---

[1] Wissowa 235. [2] Vgl. Handwb. d. D. Abergl. unter „Flurumgang".

[3] Ἡρικεπαῖος, Παλαμάων usw. Ich halte also die orphischen Götternamen zum großen Teil nicht für Reste lokaler Kulte, sondern für künstliche Gebilde, vgl. Handwb. d. D. Abergl. unter Name und Namensänderung

[4] R.E. „Lupercal" ff., XIII 1815ff.

Der Lauf der Luperci geht vom Lupercal an der Westecke des Palatin durch das Circustal, links herum über die Velia und das Forum abwärts zum Ausgangspunkt zurück.[1] Das war also ein Zauberkreis. Die Riten deuten ausnahmslos auf Fruchtbarkeitszauber. Da aber nur von weiblicher Empfängnis gesprochen wird, so ist ebenfalls klar: die Gemeinde denkt beim Totenfest an die neuen Geburten, wobei der verbreitete Glaube an die Reinkarnation der Ahnen mitgespielt haben kann. Daß die Beteiligten creppi „Böcke" heißen, ist[2] bei der allgemeinen Bedeutung des Bockes verständlich. Ihr Dromenon ist längst als der Schlag mit der Lebensrute erkannt. Und worüber sich die Väter der Kirche ereifert haben[3], hat ebenfalls mit der conceptio Zusammenhang gehabt.[4] Dadurch lassen sich auch die beiden Knaben deuten, die mit Blut beschmiert, mit milchgetränkter Wolle abgewischt, lachen müssen.[5] Wir gehen von letzterem aus. Menschenkinder lachen erst nach einem knappen Vierteljahr, das Götterkind lacht sofort, wie uns das Norden verständlich gemacht hat.[6] So dürfen wir in diesem Ritus einen Geburtsakt sehen, die Säuberung des Neugeborenen, dessen Lachen es sofort als besonders begnadet erkennen läßt. Aber was hat Faunus dabei zu tun? Die Deutung des Namens als „Töter, reißender Wolf" ist so überzeugend[7], und die Etymologie Luperci = Wolfabwehrer so einwandfrei[8], daß man diesen Weg der Deutung ungern verlassen wird. Der Umgang schließt feindliche Dämonen aus dem Kreise der Stadt aus; wenn dabei an Nachkommenschaft gedacht wird, so können jene Dämonen nur Kindbettfieber und Kinderkrankheiten sein, deren dämonischer Charakter allgemein anerkannt ist. Und nur darin ist einige Vorsicht notwendig, daß durch das Bild des Wolfes (das auch wir häufig und vieldeutig verwenden)[9] nicht die ganze Marsmythologie hereingezogen werden darf. Möglich, daß in dieser Verwendung des Wolf-Bildes eine ältere Bevölkerung spricht, die von Mars nicht wußte, mit der die Marsgläubigen später verschmolzen sind.[10]

ITALISCHE PARALLELEN

Wir blicken einen Augenblick zurück. Es liegt uns nichts daran, eine neue „Deutung des Gottes Mars" zu entwickeln. Unsere Absicht ist, im

---

[1] Am besten bei Jordan, Topographie der Stadt Rom I 163 Anm. 19 f.
[2] Paulus-Festus p. 57 M. creppos id est lupercos . . .
[3] Handwb. d. D. Abergl. „Lebensrute", vgl. Anm. 4.
[4] Liv. F. 14 bei Gelasius. [5] Plutarch Rom. 21, 6.
[6] Geburt des Kindes S. 59 ff. [7] Altheim, Röm. Rel. II 71 ff.
[8] *lupos arcere* antik bei Serv. ad Aen. VIII 343, dazu Wissowa 209, 11, Walde, Etym. Wb. unter L.
[9] Vgl. Fleischwolf, sich einen Wolf laufen, Hunger wie ein Wolf, Wolf im Schafskleid, lupus in fabula, Wolfsrachen, mit den Wölfen heulen, Wolfsmilch u. a. m.
[10] Vgl. RE. „Mythos", Abschn. 10.

römischen Ritus dasjenige zu erkennen, was so alt und eingewurzelt war, daß es unter und trotz aller staatlichen Regelung sich lebendig erhalten hat. Wir haben gesehen, welche Anliegen das waren, und würden sinngemäß damit fortzufahren haben, die Nöte und Wünsche des römischen Bauern im Kult von Liber und Ceres, von Venus, Flora und Pomona zu entwickeln, die sich in ihrer schlichten Verständlichkeit so deutlich von dem Schema und der Starrheit der staatlichen Regelung aus der Etruskerzeit unterscheiden. Wir wollen statt in die Breite zu gehen, lieber aus der bedeutendsten Urkunde italischer Religion außerhalb Roms, aus den Iguvinischen Tafeln[1], hinzunehmen, was dort in erstaunlichem Umfange mit dem römischen Ritus übereinstimmt, überzeugt davon, daß wir so gemeinitalischen Vorstellungen nahekommen, die, älter als die Etruskerherrschaft, diese überlebt und die religiöse Grundhaltung des römischen Volkes dauernd bestimmt haben.

Auch die Iguvinischen Tafeln bieten uns das Ritual einer Bruderschaft, der fratres Atiedii, die ähnliche Aufgaben hat wie die fratres Arvales in Rom. Während wir in Rom im Kalender eine Zusammenschiebung mehrerer Kreise besitzen, haben wir hier also nur einen Kreis, allerdings sehr vollständig, soweit wir die Worte verstehen, vor uns. Wir haben es mit einer umbrischen Stadt auf dem linken Tiberufer zu tun, die wie Rom Verbündete hat und mit den Etruskern im Kampfe liegt. Von einer früheren Etruskerherrschaft ist hier im Binnenlande keine Spur. Gemeinsam ist die Beobachtung des Vogelfluges, die auch altgriechisch ist; *augur* ist ein lateinisches Wort.[2] Die Absteckung eines templum ist genau beschrieben. Ferner ist, wie in Rom vorgeschrieben, ein rituelles Verfahren zu wiederholen, wenn ein Fehler vorgekommen ist. Die drei wichtigsten Akte sind die Lustration der Burg, des Volkes und der Äcker, die wir hier nicht ausführlich darstellen können. Wir beschränken uns auf das, was die obigen Ausführungen erläutert.

Draußen regieren andere Herren als drinnen. Vor den drei Toren wird dem Iuppiter Grabovius (Divus Grabovius), dem Mars Grabovius und dem Vofionus Grabovius geopfert, hinter dem Tor dem Trebus Iovius, dem Fisius (Fisovius) Sancius und dem Tefer Iovius. Die adjektivischen Zusätze scheinen die betr. Götter bestimmten Kreisen zuzuweisen.[3] Die draußen heißen sämtlich Grabovii. Man hat das längst mit Mars Gradivus, das wegen der Länge des â nicht mit gradus verbunden werden kann, in Beziehung gesetzt. Man könnte an eine Urform *Grabidivos (zu Hes.

[1] Text bei Bücheler Umbrica (1883).

[2] *augurare* wie *aucupare*. Ein *r* aus *s* wie in *honos* = *honor* müßte bei einem sakralen Worte irgendwo nachweisbar sein, vgl. Walde, Etym. Wb. Dann könnte die Bezeichnung allerdings nicht älter als das Jahr 300 sein.

[3] Vgl. den Nachtrag S. 73 ff.

γραβάν· σκαφίον, βόθρον) denken. Mars gehört also zu den Göttern draußen. Von den Göttern drinnen erkennen wir in Fisius Sancius den Semo Sancus und den Dius Fidius wieder. Schon Bücheler wies darauf hin[1], daß die Verwendung der runden Scheibe oder des Rades als Symbol des Vertrages dem Semo Sancus[2] mit Iupater Saŝe gemeinsam ist. Es ist das Zeichen der allsehenden Sonne.

Nun kommen aber noch zwei Opfer dazu *ad aedem Joviam* an Mars Horse (Hudie) und *ad aedem Coredii* (Curitii?) an Hontus Cerfius. Die genannten Tempel scheinen nur Ortsangaben zu sein. Bücheler hat bereits Cerfius als Cerealis gedeutet; wir werden dieser Klasse von Dämonen bei den Arvalia wiederbegegnen. Hontus gehört zu hontra „infra" und ist „eine Gottheit der Tiefe, die wachsen läßt". Auch Hudie scheint zu hontra zu gehören und würde Mars als den Unterirdischen bezeichnen. Nach römischen Parallelen denkt man sich diesen Mars als Gegenstück zu dem guten Hontus, als den „Bösen in der Tiefe".

Die lustratio populi vollzieht sich wie in Rom die Robigalia und die Feier am Pomonal, am Terminus, an der Grenze der Feldmark.[3] Es erfolgt eine dreimalige Umwandlung, bei der angerufen werden: Cerfus Martius, Praestita Cerfia Cerfi Martii und Tursa Cerfia Cerfi Martii. Die Nordrichtung (*in aquiloniam*) scheint dabei ebenso wesentlich zu sein, wie bei den Robigalia. Die drei beteiligten Götter könnten wir lateinisch Bonus Cerus, Tutilina und Tellus nennen. Was Mars dabei zu suchen hat, ist trotz der namentlich angeführten Feinde, deren man sich erwehren will, nicht so rasch gesagt, da auch Schnee, Regen und Donnerwetter zu Hilfe gerufen werden. Man wird auch hier an alle Unbill zu denken haben, die von draußen kommen kann, die der „wilde Mars" sendet.

Ein weiteres Fest sind die Arvalia, die „nach einem Sechstel Jahr", also um den 1. Mai draußen gefeiert werden. Hier heißen die Hauptgötter Iuppiter, Pomonus Publicus, Vesuna Pomoni Publici. Letztere beiden sind offenbar die Hauptpersonen, an die ein großes Gebet gerichtet wird. Wenn wir sagen wollten, daß wir ganz in römischen Anschauungen stehen, würden wir das alte Rom viel zu sehr in den Mittelpunkt stellen. Man sieht es richtiger umgekehrt: Rom steht hier in italischen Gedanken. Zwar Pomona ist in Rom weiblich geworden; ihren männlichen Partner kennen wir nicht; Vesuna ist weit bekannt, aber in Rom nicht nachweisbar. Trotzdem ist die Feier am römischen Pomonal nahe verwandt. Vesuna gehört ihrem Namen nach zu *ver* **vesar* und ihr männlicher Partner bei den Marsern, Erine patre, vermutlich zu Herentas, der oskischen Form

[1] Umbrica 148.

[2] Liv. VIII 28, 8; urfeta tab. Jg. IIb 23 lat. orbita, vgl. Ps. Ascon. zu Verr. II 1, 154 „rota".

[3] Robigalia s. Wissowa 196; Pomonal ebda 198.

der Gartengöttin Venus, weshalb sie auch neben dem etruskischen Dionysos Fufluns erscheint. In Pomonus und Vesuna verbindet sich also das Wirken des Frühlings und des Herbstes, und wir werden kaum fehlgehen, wenn wir die Floralien, das Fest des Blühens (keineswegs nur der Blumen) damit verbinden, für das wir zufällig zwar oskische und sabinische, aber keine umbrischen Belege haben. Soviel hat Bücheler aus den weiteren Opfern dieses Festes in Iguvium herausgeholt, daß Spenden am Altar unterhalb des Heiligtums und oberhalb gemacht werden — die Götter heißen Purtupite „Spendenempfänger" (?) Hula und Tursa —, worin nur zu erkennen ist, daß Fruchtbarkeit eben von den Göttern in der Höhe und in der Tiefe kommt.[1]

Endlich eine Art Bundesfest von zehn verbündeten Gemeinden, vergleichbar den feriae Latinae, bei dem dem Iovis Almo und dem Iovis Sancius geopfert wird. Almo, in Rom Name eines Baches, gehört zu *alere,* Sancius zu *sancire.* Der Gesamtbegriff der hier tätigen göttlichen Macht entspricht ziemlich genau dem Semo Sancus und garantiert Ernährung und Vertragstreue; es scheint zu fehlen, was in Rom verständlich hinzugesetzt wird, Salus als Ergebnis dieser Feier.

Wir haben damit einen Ausschnitt aus dem Glauben einer verwandten und ähnlich gelegenen Stadt kennen gelernt. Wir wollen weniger Wert darauf legen, daß sich unsere Deutung des Mars[2] hier bestätigt hat, als vielmehr darauf, daß sich so — vielleicht in noch weiterem Umfange durch Hinzuziehung weiterer Denkmäler aus umbrisch-oskischem Gebiete — die Wichtigkeit und die Lebensnähe der agrarischen Kulte klar gezeigt hat. Dieser ganze Bereich ist frei von etruskischem Einfluß, wie denn überhaupt die Etrusker als eroberndes Volk in ihren zwölf Städten oder besser Burgen gesessen haben, während das Land umbrisch war und blieb. Deshalb fehlt auch den agrarischen Kulten jene Angst und Kleinlichkeit, die auf altlateinisch im engeren Sinne *religiosus* heißt. Das, was man vielfach für typisch römisch zu halten geneigt ist, Aberglaube, Überschätzung des Rituellen, religiöse Pedanterie, ließ sich in praxi zwar auf agrarische Kulte auch anwenden; wir können unsern Beweis hier nicht vollständig zu Ende führen. Aber man wird sagen dürfen, daß in der hier behandelten Sphäre von einer eigentlichen Zauberei, wie sie den Etruskern geläufig war, nichts zu spüren ist. Getragen ist dieser Kult freilich nicht so sehr von der Staatsautorität als von einem Consensus omnium bonorum, der uns die Frage aufdrängt, woher denn die Einrichtung einer Staatskirche in Rom überhaupt gekommen sei, deren ältestes Denkmal die

[1] entsprechend der römischen Scheidung von di superi und di inferi.

[2] Man kann noch auf manches andere verweisen, wie auf den Mars Silvanus (Cato de agr. 83) in dem *votum pro bubus, ut valeant* (vgl. Domaszewski a. a. O. 67).

Kalendertafel ist. Da ist schon Etruskisches drin. Man setzt sie mit guten Gründen noch ins 6. Jahrh., d. h. in die Tarquinierzeit, und kann sich dem Schlusse nun nicht entziehen, daß diese Art staatlicher Autorität kein rein latinisches Gewächs gewesen ist, kein Glaube mehr, sondern ein Gesetz, das nicht der reine Ausdruck römischer Geistigkeit war, während jener Glaube im Volke und gerade in den rein latinischen Schichten des Landes, im Plebeiertum lebte, und noch in Cato seinen reinen Ausdruck gefunden hat.

NACHTRAG

Daß es sich bei den paarweise zusammengeordneten italischen Gottheiten verschiedenen Geschlechts nicht um Götterehen handelt, ist bekannt. Was bedeutet die Zusammenstellung dann? Am bekanntesten ist die Domaszewskische Deutung der „Eigenschaftsgöttin", die intelektuell eben so überzeugend wie mythisch unzulänglich ist. Die Zusammenordnung tritt in zwei Formen auf:

1. durch Zusatz eines Genitiv: Nerio Martis,
2. durch Zusatz eines Adjektivs: Here Martia.

Vereinzelt bildet man Formen beiderlei Geschlechts von demselben Stamm: Liber-Libera; das scheint eher auf der Vorstellung zu beruhen, daß man nicht weiß, ob die betr. Macht im Augenblick als männlich oder als weiblich anzusprechen ist. Desgleichen sind die polaren Doppelnamen: Panda Cela nicht hergehörig; sie bezeichnen die göttliche Potenz als in entgegengesetzter Richtung wirksam, wie das ohne besondere Bezeichnung bei vielen Göttern anerkannt ist.

Wir kennen folgende Fälle:
aus dem Lateinischen (unvollständige Sammlung ex libris sacerdotum P. R. bei Gell. XIII 23,1) Nerio Martis, Moles (Plural) Martis, Numisius Martis, Here Martia, Mamersa (Lykophr. 1417), Hora Quirini, Virites (Plural) Quirini, Praestana Quirini,[1] Lua Saturni, Maia Volcani, (Stata Mater?[2]), Salacia Neptuni, Vires (Neptuni[3]) Heries Iunonis, Ianus Iunonius, Ops Consiva, ferner marsisch Vesune Erinie und umbrisch (in latinisierter Form) Iovis Grabovius, (auch Divus Gr.) Mars Grab., Vofionus Grab., Trebus Iovius, Fisius Sancius (oder Fisovius dazu etwa Dius Fidius?), Tefer Iovius, Mars Hodius (?), Hontus Cerfius, Cerfus Martius, Praestita Cerfia Cerfi Martii, Tursa Cerfia Cerfi Martii, Tursa Iovia, Vesuna Pomonis Publici, Vesticius Sancius (lateinisch jedoch Semo Sancus), Hontius Iovius, Iovis Almo, Iuppiter Sancius, Actus (?) Iovis et Martis.

---

[1] Arnob. adv. nat. IV 3 Praestana dicta, quod Quirinus in iaculi missione cunctorum praestiterit viribus.

[2] s. Dessau 3306: Volcano et Stabae Matri.

[3] CIL V 4285.

Der einzige Unterschied zwischen Genitiv und Adjektiv scheint zu sein, daß Ianus Iunonius die Existenz anderer Iani anerkennt, Nerio Martis aber auch definierend gemeint sein kann, ohne daß es eine zweite Nerio gibt, man kennt sie nicht und setzt hinzu: Martis.

Eine Unterscheidung von Fall zu Fall ist unmöglich. Ungemein klärend ist das Auftreten von Semones im Plural, woraus wir erkennen, daß Semo Sancus einer aus einer Schar ist, vermutlich, da die Semones aufs Land gehören, der städtische Repräsentant derselben, entsprechend dem Pomonus Publicus, dem Repräsentanten aller Dämonen des Reifens. So heißen mehrere Dämonen draußen Grabovii; einzelne werden mit Eigennamen versehen. Der umgekehrte Fall scheint vorzuliegen bei den Iovii, Martii, Quirinii, wenn ich es kurz so ausdrücken darf. Diese drei Götter vor allem (vielleicht auch andere) haben Helfer neben sich — wir haben Lues und Rues neben Mars schon kennen gelernt —, die sehr zahlreich sein könnnen, wie die Virites Quirini und die Moles Martis. Andere haben individuelle Namen erhalten, können aber doch nicht anders als im Bereiche ihres Gottes auftreten. Dahin möchte ich die Di Cerfii in Iguvium rechnen, die zahlreich sind wie die Namen der römischen Litanei. Ein Zusatz ist dann besonders wichtig, wenn der Name an sich wenig aussagt, wie z. B. Here Martia, Heries Iunonis, Hora Quirini und Vesuna (H)erinia den gleichen Namen zu führen scheinen. Setzen wir einmal den Fall, daß der Name nur bedeutet „der Große, der Herr, der Mächtige" oder ähnl., so mußte man freilich hinzusetzen, welchen Gott man meinte. Ein Sonderfall scheint endlich noch zu sein, wenn Götter mit ausgeprägtem Eigenleben, wie Iuppiter oder Mars in verschiedenen Bereichen wirksam sind. Daß Iuppiter innerhalb und außerhalb der Mauern ist, lehrt der Augenschein.[1] Will man das unterscheiden, so sagt man Iuppiter Grabovius oder Iuppiter Sancius. Wie weit dabei die Unitas der göttlichen Person vorgestellt wird, ist zweifelhaft, da Varro noch von den trecenti Ioves sprechen konnte. Der Unterschied ist ungefähr derselbe, als wenn wir sagen „der Teufel" oder „ein Teufel". Religiöses Vorstellen empfindet dabei ebensowenig Verlangen nach statistischer Klärung wie in der Familie des Teufels, der bekanntlich nur eine Großmutter und eine Tochter hat. Eine so weite Geltung hat vor allem auch Tursa = Terra, die überall ist; sie ist ebensogut Tursa Iovia wie Tursa Cerfia. Das ist teils reine Ortsbestimmung, teils wesenhafte Zugehörigkeit, ohne daß wir beides unterscheiden können.

---

[1] Ich meine, daß sich derselbe Himmel über das Pomerium und über das Land draußen spannt. Man muß solche Dinge konkret sehen lernen.

SYMBOLISCHES DENKEN IN LIVIUS' BERICHT ÜBER DEN KAMPF DER HORATIER UND CURIATIER

VON *HANS-EBERHARD WILHELM* IN BERLIN-LICHTERFELDE

Die nachfolgende Betrachtung der bekannten Erzählung vom Kampfe der Horatier und Curiatier bei Livius (I 24—26) macht den Versuch den seelischen Voraussetzungen, dem Weltbilde und der Denkform nachzuspüren, aus denen heraus die Geschichte wohl ursprünglich einmal entstanden ist. Es ist das Verdienst des Seelenforschers Ludwig Klages, mit den Mitteln seiner Wissenschaft eben jene Voraussetzungen gründlich untersucht und eine bündige Ableitung und Beschreibung jener Denkform gegeben zu haben, die er gern „symbolisches Denken" nennt; — wir könnten es auch als magisches Denken bezeichnen. Auf die Forschungen von Klages, wie sie in seinem Hauptwerke niedergelegt sind[1], stützt sich die ganze folgende Betrachtung; die dafür wesentlichen Ergebnisse seien deshalb kurz in zwei Abschnitten vorangestellt.

1. DIE WELT DER DINGE UND DIE WELT DER BILDER

Die unserem Erleben unmittelbar gegebene Wirklichkeit ist, wie schon Herakleitos weiß, in stetiger Veränderung begriffen. Unser urteilendes, „begreifendes" Denken sucht diese strömende Wirklichkeit gleichsam in einem Netzwerke von Dingbegriffen zu fangen und solchergestalt eine feste, meßbare, berechenbare Ordnung hineinzubringen. Das Weltbild, das dabei herauskommt — eine feste Ordnung von starren, toten, zeitunabhängigen „Dingen" —, unterscheidet sich wesentlich von dem Weltbilde, das sich dem unmittelbaren Erleben darbietet. Hier finden wir — wie festzustellen ist durch Rückbesinnung auf beliebige eigene Erlebnisse, die ohne Mitwirkung des urteilenden Bewußtseins zustande kamen — eine Fülle von stetig sich wandelnden „Erscheinungen", deren Eindruck gekennzeichnet ist durch eine unmittelbar unser Gemüt oder unsere „Seele" — so nennt Kl. den Träger des inneren Erlebens gegenüber dem „Geist" als dem Träger der Bewußtseinsakte — irgendwie beeinflussende und verwandelnde Wirkung; man

[1] L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. 4 Bde. Leipzig, J. A. Barth 1929—1932.

denke etwa daran, wie die Erscheinung eines hochragenden Buchenwaldes unseren seelischen Zustand wandelt, indem sie uns ernst und feierlich stimmt. Was da in den Erscheinungen auf die Seele wirkt, sind keinesfalls tote Dinge, sondern man muß diese Wesenheiten vielmehr als wirkende Mächte bezeichnen. Kl. nennt sie im Hinblicke darauf, daß sie sich in den Erscheinungen äußern, auch „Urbilder“ oder einfach „Bilder“, und eben an diese Welt der Bilder schließt sich das symbolische Denken an, so wie sich das begreifende, „logische“ Denken anschließt an die Welt der Dinge.

2. BEGREIFENDES UND SINNBILDERNDES DENKEN

Es leuchtet ein, daß ein Denken, welches dem Zusammenhange der Wesensbilder mit den Erscheinungen nachgeht, zu andersartigen Ergebnissen kommen muß als ein solches, das dingliche Tatsachen nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu verknüpfen strebt. Der begreifende Denker fragt: „Wo beobachte ich Tatsachen, die sich ursächlich miteinander in Beziehung setzen lassen?“ Der symbolisch Denkende fragt: „Wo erlebe ich Ähnlichkeiten der Erscheinungen, die mich auf Wesenszusammenhänge schließen lassen?“

Ein einfaches Beispiel: Der verstandesmäßig denkende Mensch stellt etwa fest, daß auf das Trinken eines bestimmten Pflanzensaftes der Tod des Trinkenden zu folgen pflege. Er sieht sich genötigt, diese beiden Vorgänge — das Trinken und das Sterben — unter dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung anzusehen, obschon sie kaum eine erlebbare Ähnlichkeit miteinander haben dürften. Falls er also etwa heimlich einen Feind umbringen will, wird er versuchen, ihm solches Gift beizubringen, und als Erfolg den Tod des Gehaßten erhoffen. Anders der symbolisch denkende Mensch. Der erlebt etwa die wesensmäßige Ähnlichkeit zwischen einem Menschen und seinem Abbilde. Dann wird er im gleichen Falle durch irgendeine besondere Handlung, z. B. eine Art Taufe, das Wesen einer Puppe mit dem seines Feindes in eins setzen, danach die Puppe verbrennen oder sonstwie vernichten und damit die Vernichtung des Feindes selbst zu vollziehen glauben. Was dabei ins Spiel tritt, ist der Hauptgrundsatz des magischen Denkens überhaupt, der von Kl. so benannte Grundsatz der „elementaren Ähnlichkeiten“ oder der „symbolischen Identität“ (Wesen $\sim$ Erscheinung) gegenüber dem Hauptgrundsatze des logischen Denkens, der Dingidentität ($A = A$).

Eine Abart der symbolischen Identität, die als wesenhaft erlebte Ähnlichkeit zwischen dem Vertreter einer Menschengruppe und der ganzen Gruppe, soll uns nunmehr bei der Betrachtung unserer Liviuserzählung beschäftigen.

Der Inhalt der Geschichte, die nach dem Zeugnisse des Properz (3, 3, 7) schon der alte Ennius erzählt hat, — um 90 v. Chr. wird sie bereits in der Schule gelernt und der „Fall Horatius“ zum Gegenstande juristischer Aufsätze gemacht (Cicero *de inv.* 2, 78) — ist kurz folgender: Die Römer unter ihrem dritten Könige Tullus Hostilius liegen im Kampfe mit ihrer Mutterstadt Alba. Auf den Vorschlag des albanischen Diktators hin einigt man sich, den Streit durch den Kampf der Drillingsbrüder entscheiden zu lassen. Dies wird durch einen feierlichen Vertrag bekräftigt; danach schreiten die Jünglinge zum Kampfe; zwei Römer fallen, dem dritten gelingt es, die verwundeten Gegner zu trennen und einzeln niederzustrecken. Als der Sieger, von seinen jubelnden Kameraden festlich geleitet, in Rom einziehen will, begegnet ihm vor dem Tore seine Schwester, die Braut eines seiner Gegner; sie beginnt zu klagen und nach ihrem toten Verlobten zu rufen, worauf der Bruder sie niederstößt.

Der Gedanke, den Kampf zweier Völkerschaften durch wenige Streiter stellvertretend entscheiden zu lassen, tritt auch sonst im Altertum auf, jedenfalls bei nordisch-indogermanisch beeinflußten Völkern. Herodot (1, 82) erzählt von einem Kampfe zwischen Argos und Sparta aus der Zeit des Kroisos (gegen 550 v. Chr.), der durch ein Gefecht zwischen jederseits 300 Kämpfern entschieden werden sollte; der Zweck wird dann freilich nicht erreicht, weil man sich nicht einig werden kann, wer wirklich gesiegt habe.[1] Ähnlich wird nach der Überlieferung bei Pausanias (5. Buch 4, 1) zur Zeit der dorischen Wanderung ein Streit zwischen den Eleern und eindringenden Ätolern dadurch ausgetragen, daß die einen einen Bogenschützen, die anderen einen Schleuderer zum Einzelkampfe stellen; der siegende Ätoler gewinnt seinem Anführer die Königswürde und seinen Kameraden Landbesitz in Elis. Im Osten des Mittelmeerbeckens begegnet uns der Gedanke bei den Philistern in der biblischen Erzählung von David und Goliath (1. Sam. 17); der Philister sagt in seiner Herausforderung ausdrücklich (Vers 9), die Besiegung des kämpfenden Vertreters solle die Unterwerfung des betreffenden Volkes zur Folge haben. Tacitus zeugt noch vom lebendigen Gebrauche der Sitte bei den Germanen, wenn er berichtet (Germania 10), man fange vor entscheidenden Kämpfen einen Angehörigen des feindlichen Stammes und lasse ihn dann gegen einen Kämpfer des eigenen

---

[1] Nachdem der Kampf bis zum Eintritte der Dunkelheit gegangen ist, bleiben zwei Argiver und ein Spartaner übrig. Die Argiver meinen gesiegt zu haben, weil sie in der Mehrzahl sind, und eilen mit der Freudenbotschaft nach Hause; der Spartaner dagegen zieht den toten Feinden ordnungsgemäß die Rüstungen ab und beweist damit, daß er das Feld behauptet habe, während die Gegner geflohen seien.

Stammes antreten. „Der Sieg des einen oder anderen“, setzt T. hinzu, „wird als vorgreifende Entscheidung angesehen.“

Die Bemerkung des T. weist uns auf den ursprünglichen Sinn[1] auch des stellvertretenden Kampfes, von dem Livius berichtet. Die dem flachen Verstande naheliegende Erklärung, man habe eben durch den Einsatz nur weniger Kämpfer unnötiges Blutvergießen vermeiden und Kräfte sparen wollen, erscheint bei tieferer Betrachtung noch nicht zureichend. Es handelt sich doch immerhin darum, ob Rom — oder Alba — noch als selbständiges Staatswesen fortbestehen oder dauernd unter die Herrschaft des Gegners kommen soll; und wenn die beiderseitigen Staatsleitungen für eine solche Entscheidung den Einsatz auch der letzten Kräfte scheuen sollen, so müßte es den Römern wie den Albanern mit der Verteidigung ihrer Freiheit — etwa wegen der Bedrohung durch einen gemeinsamen übermächtigen Feind (L. nennt die Etrusker) — nicht gar so ernst sein. Aber wozu dann erst die ganze Zurüstung und der Auszug mit der gesamten Heeresmacht auf beiden Seiten? Und weiter fragt man sich: Was zwingt denn eigentlich die Albaner, sich nach dem Falle ihrer Kämpfer widerstandslos den Römern zu unterstellen? Kurzum: Handeln nicht beide Heerführer unglaublich leichtfertig, wenn sie — verstandesmäßig angesehen — „drei Kämpfern die Entscheidung über das Schicksal ihrer Völker überlassen“?[2] Nein: Soll die ganze Abmachung einen Sinn haben, so erhält sie ihn nur von einer Anschauung aus, für die mit dem Falle der albanischen Kämpfer die Entscheidung zwischen den beiden kämpfenden Mächten wirklich und wesentlich schon gefällt ist. Es trifft sich glücklich, daß die Spur einer solchen ursprünglichen Anschauung noch in der Erzählung des Livius selbst aufzufinden ist. Vom Beginne des Kampfes heißt es (25, 3): „Man gibt das Zeichen, und mit widereinander gekehrten Waffen wie Schlachtreihen stürmen jederseits die drei Jünglinge auf die Gegner los, die Seelenkraft großer Heere in sich tragend.“ *Magnorum exercituum animos gerentes:* Ja wirklich, auch für das eigene Bewußtsein der Jünglinge ist das, was jetzt in ihnen lebt und wirkt, mehr und Höheres als nur ihr kleines Eigenleben; nein, es trägt und hebt sie weit über sich selbst hinaus die gesammelte Seelenkraft ihres Volkes, die sie in sich höchst wirksam spüren. Und genau so ist umgekehrt das Volk in Waffen — das zuschauende Heer — mit seinen Kämpfern durch das seelische Band tiefsten Miterlebens innig verbunden; als die beiden Römer fallen, da ist nicht der übergebliebene Römer, sondern sind die römischen

---

[1] Diesen hat bereits Fehrle in seinem Kommentar zu Tac. Germania (1929) 81 richtig erkannt, zweifellos ohne von Klages beeinflußt zu sein. Fehrle verweist auch noch auf Livius 21, 43 (Pf.)

[2] Liv. 1, 27, 1: *tribus militibus fortuna publica commissa fuerat.*

Legionen, wie Livius sagt (25,6), „zu Tode entsetzt anstatt des einen Kämpfers, um den die drei Curiatier standen *(exanimes vice unius, quem tres Curiatii circumsteterant).*" Kurzum: Nach der Auffassung, die sich in solchen Worten äußert, kämpft in den Horatiern Rom, in den Curiatiern Alba, und als der Horatier den letzten Albaner niedersticht, erhält die albanische Freiheit selber den tödlichen Stoß, von dem sie nie wieder aufstehen wird. So ist es denn für die Albaner nicht bloß sinnlos, sich gegen diese Entscheidung auflehnen zu wollen, sondern es tritt nicht einmal der Gedanke in ihr Bewußtsein, daß eine solche Auflehnung überhaupt möglich sei.

Solche Spuren urtümlicher symbolisch-magischer Denkweise — es kann sich natürlich nur um übriggebliebene Spuren handeln von einem Weltbilde, das gewiß schon dem Bewußtsein der Annalisten, denen Livius folgt, nicht mehr deutlich war — finden sich auch sonst bei Livius in den Erzählungen von ähnlichen Kämpfen. Als M. Valerius den riesenhaften Gallier im Einzelkampfe getötet hat (7,26), haben die Römer in der gleich darauf folgenden Feldschlacht leichtes Spiel, denn „es hatten beide Heere das Schicksal der beiden Kämpfer vorgreifend in ihre Seele genommen (*duorum militum eventum, inter quos pugnatum erat, utraque acies animis praeceperat*: 26, 8)"; mit anderen Worten: die Römer fühlen sich bereits als Sieger, die Gallier als Besiegte. Der Latiner, der den jüngeren Manlius herausfordert, tut dies in der ausdrücklichen Absicht, „damit man doch gleich an unser beider Schicksal ersehen kann, wieviel besser die latinische Reiterei ist als die römische (*ut nostro duorum iam hinc eventu cernatur, quantum eques Latinus Romano praestet:* 8, 7, 7)." Ähnlich fordert auch der Gallier, mit dem dann der ältere Manlius den Kampf aufnimmt, den tapfersten Römer zum Kampfe heraus, „damit unser beider Schicksal zeige, welches Volk im Kriege tüchtiger ist (*ut noster duorum eventus ostendat, utra gens bello sit melior:* 7, 9, 8)"; und als der Gallier gefallen ist, ziehen seine Landsleute daraufhin in der nächsten Nacht kampflos ab, erklären sich also für besiegt.

Genau so fliehen übrigens in der biblischen Erzählung nach Goliaths Tode die Philister (1. Sam. 17, 51). In der altnordischen Erzählung von Finnbogi (Kap. 35 = Sammlung Thule Bd. 10, S. 183—184) wird es Gunnbjörn, der den Wikingerführer Raud im Einzelkampfe besiegt hat, als besonderer Edelmut angerechnet, daß er die Mannschaft des Besiegten in Frieden ziehen läßt; die Männer hätten sich also anscheinend auch nicht gewehrt, wenn der Besieger ihres Herrn härter mit ihnen verfahren wäre.

Die eigentliche Kampferzählung wird gleichsam eingerahmt vom Bericht über den Vertragsabschluß und der Erzählung von der Tötung der Schwester. Auch hier wird das, was Livius berichtet, erst voll ver-

ständlich vom Standpunkt der magischen Denkweise. Gerade für die eigentümliche Form des Vertragsabschlusses ist dies ja wohl auch allgemein bekannt; es sei nur auf die entscheidende Schlußhandlung hingewiesen: Der Priester erklärt feierlich, das römische Volk werde diesen Vertrag nicht zuerst brechen, und fährt dann fort: „Wenn es ihn zuerst bricht auf Volksbeschluß in böser Absicht, so sollst du, Diespiter droben,[1] das römische Volk so schlagen, wie ich dieses Schwein hier heute schlagen werde; und um so mehr sollst du es schlagen, je mehr du kannst und Kraft hast." „Mit diesen Worten", sagt Livius, „schlug er das Schwein mit einem Feuerstein zu Tode." Der ursprüngliche Sinn der Handlung liegt wohl klar zu Tage: Durch den Spruch des Priesters — *carmen* nennt so etwas der Römer — wird der Eidbrecher mit dem Opfertiere magisch in eins gesetzt, und der zerschmetternde Schlag, der das Schwein trifft, trifft mit gleicher tödlicher Sicherheit den Bundbrüchigen. Wir erinnern uns dabei, daß der Schwurgott Iuppiter geradezu in einem solchen Steine erscheinen kann und dann als *Iuppiter Lapis* verehrt wird.

Eine ähnliche Verfluchung durch Ineinssetzung der Opfergabe mit dem Eidbrüchigen findet sich übrigens bei Homer, bezeichnenderweise nicht im Munde der vertragschließenden Herren selbst, in deren recht aufgeklärtes Weltbild eine solche urtümliche Denkweise nicht mehr hineinpaßt, sondern im Munde des einfachen, weniger verstandesgemäß denkenden Mannes: „So sprach da mancher von den Achaiern und Troern: Zeus, kraftvollster, größter, und ihr anderen unsterblichen Götter! Wer hier zuerst über die Eide hinweg Leid stiftet, — so möge denen das Gehirn zu Boden rinnen wie dieser Wein, ihr eigenes und ihrer Kinder, . . ." (*Γ* 297—301:)

> ὧδε δέ τις εἴπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·
> „Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
> ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν,
> ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος,
> αὐτῶν καὶ τεκέων, . . ." —

Vor schwierigere Fragen stellt uns die seltsame Erzählung von der Tötung der Horatia. Livius selber weiß darüber bewußt nur zu sagen, die Klage der Schwester bei dem Siege und bei der großen Freude des Volkes habe den wildgemuten Jüngling so erregt, daß er das Mädchen niedergestoßen habe.[2] Wenn das weiter nichts als eine leichtfertige Affekthandlung gewesen sein soll, so wäre es kaum zu begreifen, wie die Familie der Horatier diese Tat ihres sagenhaften Ahnherrn für so

---

[1] *Ille Diespiter;* die üblichen Ausgaben bieten die Verschlimm-besserung *illo die, Diespiter;* vgl. jedoch z.B. Plautus Curculio 27: *nec me ille sirit Iuppiter.*

[2] Liv. 1/26, 3: *movet feroci iuveni animum comploratio sororis in victoria sua tantoque gaudio publico.*

bedeutsam habe halten können, daß sie sie von Geschlecht zu Geschlecht weitergab, — denn irgendwie aus der mündlichen Überlieferung des alten Adelsgeschlechtes muß die Geschichte doch ursprünglich stammen. Und glücklicherweise hat uns Livius so viel von dieser alten Überlieferung aufbewahrt, daß wir sie tiefer deuten können, wenn wir sie nämlich wiederum aus der magischen Weltansicht betrachten. Was wäre es danach, was den Horatius so erregt? Daß die Klage des Mädchens, die so grell in den festlichen Einzug hineinfällt, für das ganze feiernde Volk ein Unheil — nicht bloß vorbedeutet, wie wir geneigt sind zu sagen, sondern selbst das Unheil wirkt. In den Lauten der Klage äußert sich bereits die Unheilsmacht selber, deren unmittelbare Wirkung das feiernde Volk schon an dem lähmenden Entsetzen spürt, das alle überfällt. Ja, die Schwester ruft sogar, wie Livius berichtet, „weinend mit Namen ihren toten Verlobten". Name und Wesen sind, symbolisch gesehen, eins; mit der Verlautbarung des Namens beschwört sie den Schatten des toten Curiatiers selbst herauf, der sich größer, mächtiger, drohender als der Lebende vor den siegesfreudigen Römern aufreckt und ihrem Vormarsch Einhalt gebietet. Ein Mittel gibt es, das aufsteigende Unheil zu bannen, und Horatius zögert nicht, es anzuwenden, wenn er auch das größte Opfer bringen muß, das ihm möglich ist, seine eigene Schwester. Er stößt sie nieder und wieder sind es die begleitenden Worte, die den Sinn der Handlung allererst verständlich machen: „Fahre hin zu deinem Verlobten mit deiner unzeitigen Liebe, die du vergessen hast der toten Brüder und des lebenden, vergessen hast der Vaterstadt. So fahre jede Römerin hin, die jemals einen Feind betrauert (26, 5)." Die Schwester hat es gewagt, die rächende Seele des toten Feindes heraufzubeschwören, ja, sich geradezu zum Werkzeug dieser Seele herzugeben; nun schleudert er sie samt ihrem Verlobten zu den Toten zurück und trifft zugleich in ihr vorgreifend und magisch zwingend jede Römerin, die sich je eines gleichen Volksverrates vermessen sollte. „*Sic eat, quaecumque Romana lugebit hostem*"; diese Worte enthalten den Schlüssel zum Verständnisse der Erzählung. Durch das Schwesteropfer wandelt Horatius das drohende Unheil in künftigen Segen.

Genau so erklärt sich übrigens auch die bekannte Geschichte von der Tötung des Remus durch seinen Bruder Romulus. Der gemeine Rechenverstand sagt sich: „Eine Mauer soll etwaigen Feinden erschweren, in die Stadt einzudringen; wenn Remus noch darüberspringen kann, so ist sie eben noch zu niedrig und muß erhöht werden." Ein vernünftiger Grund, auf Remus so zornig zu werden, wäre danach für Romulus gar nicht vorhanden. Aber Romulus sieht eben in der Mauer etwas anderes. Es ist bekannt, welche feierlichen Veranstaltungen nach altitalischem Brauche bei der Ziehung eines Mauerringes getroffen werden; dadurch wird die Mauer

zum abwehrenden Bannkreise; und wenn nun Remus sie überspringt, vielleicht — es handelt sich ja um den Streit um die Königswürde — um seinem Bruder augenscheinlich zu beweisen, daß der ja garnicht der rechte König sei und gar nicht die Macht habe, einen solchen Bannkreis zu ziehen, so hat er damit den Bann gebrochen und alle Vorkehrungen unwirksam gemacht, sofern ihn nicht auf der Stelle der Tod trifft. Wieder erschließen die Worte des Romulus, die Livius überliefert, den Sinn seiner Tat: „So gehe es künftig jedem anderen, der je über mein Mauerwerk springt (*sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea:* 1, 7, 2)." Der Bann bleibt nicht nur gewahrt, sondern er wird durch das blutige Opfer und die gleichzeitige Verwünschung noch verstärkt: In Remus wird jeder mitgetroffen, der es künftig unternehmen sollte, die magische Schranke zu durchbrechen.

Wir dürfen Livius nur dankbar dafür sein, daß er uns mit treuem Sinne alte Überlieferung aufbewahrt hat und uns so — wahrscheinlich meist unbewußt — tiefe Einblicke in die Seelenhaltung der Vorzeit seines Volkes tun läßt. Daß solche Bewahrung durchaus nichts Selbstverständliches ist, zeigt ein Blick auf die Darstellung der gleichen Geschichte bei Dionysios von Halikarnassos (Antiqu. Rom. 3, 12—21). Dort ist vom Atem der Vorzeit auch kein Hauch zu verspüren. Schon die Begründung des Kampfes ist bei Dionysios so verstandesmäßig wie möglich: Die beiden Heerführer sind sich eigentlich wegen der von Fidenae und Veii her drohenden Gefahr für alle beide Städte schon einig, ihre beiden Bürgerschaften zusammenzuschließen; an der Frage zweiten Grades, welche von beiden Städten dabei als die führende anzusehen sein solle, entzünden sich wiederum die Gegensätze, und man entschließt sich nach endlosen Reden, diese Sache auskämpfen zu lassen. Aus dem Kampfe selbst macht er ein Rührstück erster Güte: Die beiden Mütter der Horatier und Curiatier sind nach ihm Schwestern, die Jünglinge selbst also, die übrigens an ein und demselben Tage geboren sein müssen, sind Vettern; weswegen sie denn auch vor dem Kampfe die Schwerter abgeben und sich mit vielen Tränen um den Hals fallen, nachdem sie noch kurz vorher als ihre Überzeugung erklärt haben, daß natürlich die Mannestugend, die ἀρετή, den verwandtschaftlichen Beziehungen, dem γένος, vorzugehen habe. Die Horatier haben übrigens, als vorbildlich gehorsame Söhne, vorher die Erlaubnis des Vaters zum Kampfe eingeholt. Die Kampfhandlung stattet Dionysios mit genauer anatomischer Angabe der Verwundungen aus; das Zusammentreffen mit der Schwester baut er ganz bühnenmäßig auf: Sie kommt „wie eine Mänade" gestürzt und hält ihrem Bruder eine Scheltrede, die er mit einer entsprechenden Ansprache erwidert; als Schlußeffekt stößt er sie dann nieder, damit sie dem Vater und den Brüdern keine Schande mehr machen könne. Die völlige Verständnislosigkeit des

Dionysios für den inneren Gehalt der ganzen Sage zeigt sich dann schließlich in dem sanften Tadel, den er sich gedrungen fühlt auszusprechen (3, 21): „So sprach Horatius, und er hielt bei seinem Abscheu gegen das Schlechte nicht das Maß inne, sondern zornig, wie er war, stößt er ihr das Schwert in die Seite, und als er so die Schwester getötet hatte, trat er vor den Vater. Doch so voll Abscheu gegen das Schlechte und so eigenherrlich war der damaligen Römer Gesinnung und Denkart, und — wenn man sie prüfen will an den jetzigen Taten und der Lebensart unserer Zeit — so roh und hart, und vom tierischen Wesen nicht weit ab, daß der Vater, als er ein so schlimmes Ereignis hörte, nicht etwa unwillig wurde, sondern die Tat als recht und angemessen aufnahm." Es kann nicht wundernehmen, daß bei einer solchen Behandlung von echtem alten Gute, wie wir es bei Livius noch haben finden können, nichts mehr übrig geblieben ist. Es fehlt dem Dionysios eben, schon weil er selber kein Italiker ist, die Einfühlung in die Bewußtseinslage der alten Zeit, die sich auf liebevolle Versenkung in die Denkmäler eben dieser Zeit gründet. Uud gerade diese Liebe zur Frühzeit des eigenen Volkes ist es, die Livius auszeichnet und ihn befähigt, vieles von ihrem Wesensgehalte zu überliefern. Was ihm bei seiner Arbeit widerfahren ist, bezeugt er uns selbst mit den schönen Worten (43, 15, 2): „Wenn ich die Ereignisse der alten Zeit niederschreibe, so wird mir, ich weiß nicht wie, die Seele selber vorzeitlich": *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus.*

NACHTRAG

Ein hübsches Beispiel von stellvertretendem Kampfe erzählt uns noch, mit ausdrücklichem Hinweise auf die Bedeutung der Angelegenheit, Plutarch (Leben Alexanders, Kap. 31), der hier nach seiner eigenen Angabe aus Eratosthenes schöpft. Als die Makedonen zur Entscheidungsschlacht gegen die Perser ziehen, bildet Alexanders Gefolge im Spiele zwei Parteien, deren Führer zum Scherze als „Alexander" und „Dareios" bezeichnet werden. Neckereien der beiden Gruppen untereinander arten alsbald in eine wilde Prügelei aus; der König hört davon und läßt die beiden Führer allein miteinander fechten, wozu er selbst den „Alexander" ausrüstet. „Das Heer aber", fährt Plutarch fort, „schaute zu und betrachtete das, was vorging, als eine Art Wahrzeichen für die Zukunft (*ἐθεᾶτο δ' ὁ στρατὸς ἐν οἰωνῷ τινι τοῦ μέλλοντος τιθέμενος τὸ γιγνόμενον*)." Der siegende „Alexander" wird daraufhin vom Könige reichlich beschenkt.

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

MYCENAEAN AND HOMERIC RELIGION[1]

BY *MARTIN P. NILSSON*, LUND

People who have read my book on the Minoan-Mycenaean religion will certainly think that I identify the two, although I have made certain reservations. The difference that cuts deepest is, however this, that the Minoan and the Mycenaean religions belong to two different peoples. In the book I refer to I advanced the opinion that the Greeks entered Hellas and became its ruling people at the beginning of the Mycenaean age. Nowadays many scholars think that the break between the Early and the Middle Helladic ages is the sign of the earliest Greek immigration. So far as religion is concerned this difference of opinion is irrelevant. But Sir Arthur Evans and many with him hold that the Minoans conquered and colonized the mainland, introduced their culture and ruled it in Mycenaean times. On the other hand even Sir Arthur admits that during this time the Greeks formed a large part of the population of the mainland, although subdued by the Minoans, and that at last, towards the end of the Mycenaean age, they got the upper hand replacing their Minoan lords. This view would afford a simpler explanation of the predominance of Minoan art, especially in religion, but it encounters objections which cannot be ignored. Still, even if this view is accepted, there were Greeks, and consequently native Greek religion, in Greece during the Mycenaean age which at last won the upper hand.

The treatment of the Minoan and the Mycenaean religions as a unity was imposed by the materials, which are exclusively archaeological, a picture book without text, as it is said, and which are the same, whether found on Crete or on the mainland. Consequently I was compelled to this treatment *faute de mieux,* but I have never shut my eyes to the possibility, nay the probability that the same figures and pictures and implements may serve widely differing religious ideas; I looked for instances which may point to an influence of the Greeks and I found two. On a limestone tablet found at Mycenae there is painted

[1] Lecture delivered by special invitation in the Universities of Cambridge and Manchester in January 1936.

the huge Mycenaean shield with head, arms, and feet of a woman, a warrior goddess who is rightly said to be a prototype of Athena.[1] In a room of a Mycenaean house at Asine a ledge was found and on and near it a number of idols and vessels, a house-sanctuary of the Minoan type, though not a small chapel but a corner of a large room. Among the idols there were a large bearded male head, the so-called Lord of Asine, and a stone axe.[2] Although I believe that Professor Persson interpreted the inscription on the rim of a jar found in the same place rightly[3], I cannot with him believe that the god is Poseidon. The stone axe is always the thunder-weapon and proves that the god whom it accompanied is the Greek Zeus.

I pointed to another difference, concerned this time with the cult of the dead. It is a curious fact that we have almost no tombs from the great age of the Minoan culture except for the recently discovered magnificent construction near Knossos[4] if it is in origin a tomb. This tomb has been thoroughly robbed so that very little can be made out for its earlier periods. Apart from this Minoan tombs belong generally to the time before the erection of the great palaces or to a late period in which Mycenaean influence began to make itself felt. There is a difference in funeral customs. Contrary to Minoan practice idols and animal figurines are found abundantly in the Mycenaean tombs, particularly in the poorer tombs, whereas in the richer they do not occur. They were evidently substitutes for real gifts and offerings. It appears that the Mycenaean people knew of a cult of the dead, and I put forward the opinion that the Greek cult of the heroes had its origin in this period.[5]

This is all. The conclusions are perhaps far-reaching but vague and uncertain. They prove that a difference existed, but do not add much to an intimate and detailed knowledge of the Mycenaean religion. I recur to the possibility at which I hinted that the same figures, pictures, and monuments may cover and disguise widely different religious ideas, and I might illustrate this by an example which shows how perilous it is to make inferences in regard to religious ideas from the employment of types of art. If we had no literary tradition of the Persian religion, if we knew only the Achaemenid monuments showing the god

[1] See my Minoan-Mycenaean Religion, pp. 298 and 428.

[2] Ibid. pp. xx with plates iii and iv.

[3] A. W. Persson, Schrift und Sprache in Alt-Kreta, Program, Uppsala 1930 and Die spätmykenische Inschrift aus Asine in Corolla archaeologica (Acta Instituti Romani R. Sueciae, vol. ii) pp. 208.

[4] A. J. Evans, The Palace of Minos, iv, pp. 962.

[5] My Minoan-Mycenaean Religion, pp. 514.

Ormuzd hovering above the Great King in the guise of the god Assur, a circle with the upper part of a man's body, wings, tail, and a bird's legs, what should we think of Ormuzd? Should we be able to guess or should we dare to suggest that he was the principle of good with no other gods at his side but only beings which may be called archangels or personifications of various aspects of his essence? The altars teach something of the fire cult but the tombs are at variance with the prescribed funeral customs. The religion of Zoroaster would be left in the dark for us.

This example perhaps goes too far, because Zoroastrianism was a revealed, spiritual religion. Greek religion no less than Minoan was a religion with a great number of deities and daemons, for I am not able to believe in the one Great Goddess who comprised this world and the Underworld in her person. This similarity facilitated the transference of artistic forms which had been developed and fixed by the Minoans. The dominating force of Minoan art and the susceptibility of the Greeks caused them to take over the fixed types rather thoughtlessly, although their religious ideas may have differed greatly from those of the Minoans who created the artistic types.

Thus the question arises whether there are any other ways of reaching some notion of the Mycenaean religion other than those afforded by archaeology, the monuments and their interpretation. I think there are. I take it as granted that mythology in its main lines, especially the great cycles of myths, goes back into the Mycenaean age. I have tried to prove this in another book, and I shall not discuss it here at length, only remark that it has certain consequences for religion. Mythology is not religion, but the myths are so closely bound up with the gods that they cannot be separated. E. g. we cannot imagine the myth of Herakles without Zeus and Hera. But this proves no more than that a few Greek gods were known in Mycenaean times and this would be sure enough if the Mycenaeans were Greeks.

We have to turn to Homer. I take it as granted that epic poetry goes back into the Mycenaean age and that our Homer is the outcome of an epic tradition lasting through centuries and that he preserves much of Mycenaean tradition.[1] I hope to be dispensed from the task of proving this at length in spite of the fact that opinions are more at variance in the Homeric question than in any other problem. The archaeological evidence in Homer that points to the Mycenaean civilization has been so much discussed that it is superfluous to speak of it. Less

---

[1] I have given a comprehensive account of my views in my book, Homer and Mycenae, 1933.

attention is paid to the fact that there is linguistic evidence to the same effect. There exist in Homer some words belonging to the Arcado-Cypriote dialect. They are few but extremely important, for they must have been received before the time when the Arcadians were shut off from the sea, i. e. before the Doric immigration at the end of the Mycenaean age. Archaeology and linguistics agree in proving that some elements in Homer go back into the Mycenaean age, i. e. that Homer is the last outcome of epics which arose and were sung in this truly heroic age of great wars and sea expeditions to which the imposing ruins of the Mycenaean fortresses in Greece and some historical information from the East testify.

A comparison with epics of other nations shows that although many elements of later times may be incorporated into epics during their long existence there is a background derived from the time of their creation, the relation of its heroes to each other and to the people. We are wont to call this a state organization, although it is a very imperfect one. Agamemnon is a king by hereditary right, a king who has received his sceptre from Zeus who protects the rights of kingship. He is a war-king, leader of an army composed of vassals who are bound to place themselves and their troops at his disposal but who often are obstinate and strive to assert their independence. From the traits in Homer we are able to piece together a picture of a loose feudal state organization consistent with the conditions which epics of other peoples show, similar to those among the migrating Teutonic tribes, and agreeing with those which for other reasons we may suppose to have obtained during the stormy Mycenaean age.[1]

This is very important for religion too, for it proves that the Greek State of the Gods was created in the Mycenaean age. All will be likely to acknowledge that the State of the Gods, the Pantheon, is modelled on the human state. So it is everywhere, where a Pantheon is found; it is so in Egypt, in Babylonia, and in Assyria etc., and so it must be in Greece too. Scholars have tried to find the model in later times, but neither in the aristocratic rule of the Ionian cities in the early historical age nor in the Thessalian confederacy under the leadership of the *tagos* is there to be found a corresponding model. It is found solely in the feudal Mycenaean kingship of which Homer has preserved traces easily recognizable if we care to see them.[2]

Zeus is the ruler by hereditary right, he inherited the kingdom of the heavens as the eldest son of Kronos. In fact he dethroned his father, but there may have been such revolutions in the kingly Mycenaean

[1] Cp. op. cit. pp. 215.
[2] See my Mycenaean Origin of Greek Mythology, 1932, ch. iv.

houses as there were later in ruling families. He divided the empire of the world with his brothers, the sea was allotted to Poseidon and the Underworld to Hades, just as the younger sons receive portions of the dominion in feudal times. Zeus has full power by right of inheritance just like Agamemnon. The other gods appear as his vassals or retainers whom he summons to councils or to meals, just as Agamemnon summons his chiefs. Just as the war-king summons the army assembly, so Zeus summons the assembly of the gods in which even the lesser gods take part. Too much attention has been directed towards the quarrels and the strife between the gods. Of course they were stubborn and refractory like vassals trying to assert themselves against their king, but they show him also great veneration, they recognize his rule as self-evident and obey his orders sometimes reluctantly, sometimes without any opposition.

This picture corresponds precisely to the feudal organization, the army assembly, the vassals or retainers, the war-king at their head, which we may reasonably surmise to have existed in the warlike Mycenaean age. The city of the Gods, surrounded by walls, in which the palace of Zeus is situated on the highest peak, may also have borrowed its colours from the walled cities and kingly palaces of the Mycenaean age, but another conception gave an important contribution to the picture, the conception of the cloud-capped mountain peak on which Zeus dwelt. For in origin Zeus is the weather-god, the cloud-gatherer, and the hurler of the lightning. For this reason he became the supreme god, a place which the god of the lightning occupies among many other peoples. He raised the other gods up to his dwelling place on his mountain or in the heavens which in Homer are identical with Olympus. Thus Olympus, the State of the Gods, was created, the gods became the Olympians, although they dwelt in the places where their work is visible, e. g. Poseidon in the sea, Artemis in the forests, Athena on the acropolis of the cities, etc. The monarchical State of the Gods goes counter to the republican ideas of the historical Greeks; it was an heritage of the old Mycenaean monarchical rule, impressed by the authority of Homer on the following ages. If we turn not to the literature but to the cults of the classical age, it appears that Zeus no longer has the dominating place which he enjoys in Homer. He is by preference the weather-god dwelling on the nearest mountain top, and a political god too, protector of freedom and state life, but this more in theory than in practice; as city goddess Athena is even more prominent in other cities than at Athens. In use and practice the rule of Zeus is weakened and this is not to be wondered at, for the Homeric picture of the State of the Gods represents the ideas of the ruling classes of the Mycenaean age, not those of the republican Greeks of the classical period.

From the existence of the State of the Gods the existence of its citizens too follows, but it does not settle who these were. Of course the brothers of Zeus accompanied him, but new citizens may have been received later, e. g. Dionysos and according to my conviction Apollo, and old deities may not have been presentable at the Olympian court, for instance the goddess of the peasants, Demeter, who is mentioned very little in Homer. Here it is impossible to enter into details which would chiefly be of a hypothetical nature.

In Mycenaean times Zeus was the King of the Gods and like the King of men he had kingly duties. The first one was to protect the kingship, i. e. to maintain the political and social order of the time. It may perhaps be surmised that his duties went further, that he protected the moral order of society, the unwritten laws, as he did in the historical age. There were of course suppliants and exiles, foreigners and beggars in Mycenaean times too, and I should think that then, just as later, certain moral notions prevailed in regard to their treatment, but this is of course very hypothetical.

I am a little more certain in regard to another function of Zeus, his connection with Moira, Fate. The words *moira* and *aisa* signify simply "share, portion". Man receives his share of life just as he receives his share of the meal, for which the same words are used. There is true fatalism in Homer; every man has a fate allotted to him at his birth. The conception of Fate in Homer has been very actively discussed, but the discussion has been vitiated by two unfounded assumptions.

One assumption is that fatalism is a philosophically mature conception of life. It may be called a kind of philosophy but only in a very general sense, a philosophy of very simple people. It is the attitude towards life which Swedish peasants express by the phrase: "when he was to . . .", i. e. what happens that is bound to happen. We use a philosophically coloured word: "it is inevitable". All warlike peoples are given to fatalism; the belief that what happens is bound to happen carries them through the many risks and perils of a warring life. The general believes in his lucky star, the soldier believes that if success and booty come they were bound to come, and if death comes it was bound to come. This fatalism is a product of circumstances and it fosters the daring of such peoples and such an age. The Vikings were fatalists in this manner and still better known is the ingrained fatalism of the Mahometans, *kismet*. I need not say that the Mycenaean people was a warlike people and the age was filled with wars. Fatalism suits this people and this age extremely well, and the age which invented the State of the Gods could rise to the level of this simple philosophy, if it may be named so.

The other point of view which has vitiated the issue is the theological attempt to define the relation between the inevitable Destiny and Zeus who rules everything. This question did not exist in the heroic age, it is an outcome of the logical reasoning of a later age. In the history of religions we find very often among simple people contradictory ideas allowed to exist side by side without any care of their logical inconsistency or attempt to harmonize or to confront them, e. g. the belief in the powerless shadows of Hades and the cult of the dead which presupposes their power. In regard to fatalism and the will of the highest god we find the same lack of logic. The Swedish peasant who believes that what happens is bound to happen goes piously into the church and professes the almightiness of God. The Mahometan to whom *kismet* is inevitable believes at the same time that Allah is truly almighty. The question of the relation is simply not put, and so it is in Homer too. Sometimes Zeus rules the battle, sometimes Fate decides.

But the two powers were brought face to face, and so Zeus became the dispenser of Fate. He takes the scales of destiny, and this conception is so old that it is embodied in an only half-outspoken formula: "he knew the holy scales of Zeus". By this conception I tried to explain the picture of a Cypro-Mycenaean vase found in the Swedish excavations at Enkomi.[1] It belongs to the class of the so-called chariot vases, and it shows two men in a chariot, before the horses a man with a pair of scales, and below the chariot a standing warrior. This interpretation, that Zeus the dispenser of fate is here represented, was not received favourably; by those who had an ingrained aversion against connecting the Mycenaean and the historical ages it was regarded as too daring. But I do not know of any other interpretation which is possible. The man with the balance cannot be a judge of the dead, for this conception does not appear until the fifth century B. C.; Minos in the Odyssey is not a judge over the dead but a judge among the dead, he simply continues the life he led on the earth. The balance as a symbol of justice does not appear until the Christian era. Nor can I believe that this picture is derived from the Egyptian Book of the Dead. Not to speak of the general improbability, in the Book of the Dead the balance stands by itself and is not held by any god. I shall not criticise the high authority of Sir Arthur Evans who regrets that I should have been so far carried away as to compare this picture with the well-known scene in the Iliad and thinks that it represents a deceased Minoan's

[1] My Homer and Mycenae, p. 267 with fig. 56; a full discussion in my paper, Zeus mit der Schicksalswaage auf einer cyprisch-mykenischen Vase, Bulletin de la Société royale des Lettres de Lund, 1932/33, ii.

household in its sporting or military and economic aspect.[1] To him the balance is the natural emblem of stewardship. I remark only that the chariot vases are Mycenaean whatever the other tomb furniture may be. That the man with the balance is a steward seems to be a conjecture not supported by Mycenaean evidence.

I therefore stick to my old interpretation till a better one is found. If it is accepted it is proved that the belief in Destiny as reflected in Homer goes back into the Mycenaean age. If it is not accepted I should, however, dare to say that it is possible that the belief in Destiny like many other elements in Homer, e. g. the State of the Gods, is derived from this age and that it is excellently suited to the circumstances of life that prevailed in this age.

I pass to another problem which is much more difficult and complicated, the cult of the dead and the heroes. On the one hand there is an outstanding discrepancy between the Mycenaean age and Homer in regard to burial customs: in the Mycenaean age inhumation only is known, Homer mentions only cremation. On the other hand there seems to be a connexion between Mycenaean and post-Homeric times; the cult of the dead prevailed in both and the hero cult seems to have its origin in the Mycenaean age. Homer knows of neither. Finally the discrepancy between the beliefs in the powerless shadows in Hades and the power of the dead in their tombs, to which the cult testifies, should be noted.

The discrepancy in burial customs has been reduced as a consequence of recent finds and research. To begin with the tombs, there are several kinds of tombs in the Mycenaean age, bee-hive tombs, chamber tombs, and shaft graves. Sometimes shaft graves are found in a bee-hive tomb. Homer mentions only the mound which is heaped over the urn in which the ashes were deposited and the stone standing erect on the top of the mound. It is just this mound that is said to be missing in the Mycenaean age. This is not quite true. In the bee-hive tombs the top of the subterranean cupola was always raised over the surface of the ground and it must needs have been covered by a mound. There are bee-hive tombs built on flat ground and covered by mounds.[2] There were then mounds in the Mycenaean age, as there were in the preceding and following ages. Dr. Valmin thinks that there is some evidence pointing to the fact that stones were erected on these Mycenaean mounds. The evidence is not decisive but he is possibly right.

The most outstanding difference is that between inhumation and cremation, the former prevailing solely in Mycenaean times except for

[1] A. J. Evans, The Palace of Minos, iv, p. 569.

[2] N. Valmin, Tholos Tombs and Tumuli, Corolla archaeologica, pp. 216.

their very end, the sub-Mycenaean period, and the latter being alone mentioned by Homer. It has, however, long been wellknown that traces of fire were observed in many, perhaps most, Mycenaean tombs. They seemed enigmatic in view of the prevailing custom of inhumation. Sir Arthur Evans explained them from a purification of the tombs, and Professor Wace thinks that the graves were fumigated when re-opened and points to the occurence in the tombs of incense burners, clay scoops, and braziers, but he states also that large fires were kindled in the tomb.[1]

I venture to think that this embarrassing problem has been solved by the finds in the bee-hive tomb at Dendra which my colleague Professor Persson was fortunate enough to discover.[2] The dead were inhumed in two shaft-graves in the tomb, but it also contained two shallower pits. The larger one was filled with earth and charcoal containing mixed fragments of bronze and ivory, glass paste and semi-precious stones. Professor Persson drew a vivid picture of the scene, how a pyre was heaped up in the tomb; on this pyre valuable gifts were laid and it was then kindled and burnt. I think he is right, for the contents of the pit were evidently burned on the spot. And by the state of things in the tomb at Dendra the traces of fire in the other tombs will be explained.

The report of the excavation of the bee-hive tomb at Marathon is regrettably meagre, but in the tomb was a pit in which a fine gold cup was found, and above the pit on the floor a thick layer of ashes mixed with many bones of oxen, sheep, and birds; between big stones, probably fallen from the collapsed vault, more bones, charcoal, and sherds of Mycenaean and unpainted pottery were found.[3] It seems perhaps better to explain this state of things as the result of setting alight a large funeral pyre in the tomb rather than of repeated funeral offerings.

Thus in the Mycenaean age we find a curious mixture of inhumation and burning.[4] The corpses were inhumed with rich gifts, but other gifts

---

[1] A. J. B. Wace, Chamber Tombs at Mycenae, 1932, pp. 140.

[2] A. W. Persson, The Royal Tombs at Dendra, 1931, pp. 68.

[3] *Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας*, 1933, 36; cp. Archäol. Anzeiger, 1935, pp. 179. — In an account of his excavations of a tholos tomb at Berbati near Mycenae last snmmer, published in a Swedish newspaper, Professor Persson states that sherds, blackened by fire, and much charcoal were found in the grave-shaft in the tholos, and on its floor near the door a heap of ashes, charcoal, and burnt objects.

[4] The word *ταρχύω* which occurs thrice in Homer (Il. XVI, 456 and 674, *τ. τύμβῳ τε στήλῃ τε*, referring to Sarpedon, and VII, 85, referring to some Greek) has given rise to various and sometimes improbable explanations. The old view that the word is identical with *ταριχεύω* and consequently signifies "embalm.

were burned in the tomb. This mixture which is recorded nowhere else raises a fresh problem and requires an explanation. It seems hardly possible to understand the burning of gifts to the dead if it is not a survival of the custom of burning the gifts to the dead together with the corpse of the dead, which implies that the Greeks when immigrating knew cremation, but that having settled in Greece they succumbed to the Minoan culture in burial customs as well as in other habits of life and in art but kept the burning of gifts to the dead in his tomb as a survival of their old custom.

The funeral of Patroklos in the Iliad was long ago adduced as a proof of the survival of earlier and cruder burial customs in Homer. Achilles slaughters four horses, nine dogs, twelve Trojan captives, and flings their corpses on the pyre on which Patroklos' body is burned, together with sheep and oxen. Although the often repeated assertion that human sacrifices were made at the shaft-graves at Mycenae is proved to be erroneous by the English excavations, there are more certain traces of human and animal sacrifices in the bee-hive tomb of Dendra. In Homer Patroklos' corpse also is burned, contrary to Mycenaean custom. But the lavish sacrifice of wealth and lives is the same which we find in the Mycenaean age.

If my above supposition is correct, that the Greeks were at first wont to burn their dead but then, under the influence of Minoan civilization and Minoan habits laid this custom aside except for a rudiment, the burning of some gifts to the dead, one may understand that as the Greek elements ever more strongly asserted themselves and as Minoan culture faded away, cremation was taken up again, as we see in sub-Mycenaean tombs and in Homer.

I know an objection that may be made. Professor Blegen and Professor Wace in an important paper[1] have shown the similarity between Middle Helladic and Mycenaean tombs, and inferred from this fact that the Greeks were settled in Greece during the Middle Helladic age. They adduced an instance of cult at a tomb and explained the fact that in Middle Helladic the tomb furniture is meagre or wanting by assuming that the gifts were placed upon the grave and not in it. Here I may be allowed to bring in a question of some importance. To which people belongs

mummify" is the most likely. In both cases a person who fell in a foreign country is referred to. Cp. the attempt of M. Meurer, Der Goldschmuck der mykenischen Schachtgräber. Jahrb. des archäol. Instituts xxvii (1912), pp. 208, to prove that the golden objects found in the shaft-graves at Mycenae were decorations of anthropoid sarcophagi like the Egyptian ones.

[1] C. W. Blegen and A. J. B. Wace, Middle Helladic tombs in Symbolae Osloenses ix (1930), pp. 28.

the belief in Hades with its powerless shadows? Certainly not to the Minoans. Consequently this belief belongs to the Greeks, and it is well suited to a wandering, warlike people who were often prevented from recovering their dead and still more from paying a cult to them, and which perhaps burned them. But I would remark that a cult of the dead may have existed side by side with this belief; I pointed above to the logical inconsistency which often is found in religious matters. At all events the shadowy Hades, which was so ingrained in the Greek mind that it braved a new religion with a most concrete teaching of Afterlife and still survives, must be a Greek conception. The other view may have been re-inforced when the Greeks settled in Greece and it may have been promoted by the funeral customs and the tomb cult, but tomb cult encounters difficulties with a people given to wars in distant countries. The belief in Destiny, the inevitable Moira of Death, goes together with the belief in the shadowy Hades. When life is over, all is done. If the Mycenaeans had not shared this idea, if they had believed in a great power of the dead and in a concrete Afterlife, it is hardly possible that the idea of Hades would have prevailed to such an extent that in Homer no other is even hinted at.

To Homer man is done with when he once has passed the gates of Hades. No gifts to him are mentioned, no cult is performed. The mound is but an honorific memorial keeping his memory alive among coming generations. The old funeral customs survive but they are not understood. Rich clothes are burned on the pyre, but Andromache says of this that it was of no use to her husband because he would never be covered by them but it would be an honour among the Trojans.[1] Great games were celebrated at the funeral and a funeral banquet was given. To Homer all this has no religious meaning, it is but a display of riches in honour of the dead, just as the mound is an honorific monument that keeps his memory alive.

This point of view concerning funeral customs was always very strong. We know the display and waste of wealth in the funerals of the nobility of the early archaic age which Solon forbade, and the great games and banquets. It persisted in the classical age in the refined form of the beautiful monuments of the Dipylon necropolis; Demetrios of Phaleron prohibited the funeral luxury once more. In the Mycenaean age the luxury and display of wealth were still larger; to them we owe the treasures of the Mycenaean tombs and the stateliest of all existing Mycenaean monuments. Thus the only surprising point in the Homeric attitude is that Homer seems to have forgotten that offerings were

[1] Iliad XXII, vv. 510.

made to the dead and a cult performed to them. It is of course an *argumentum ex silentio* but in this case it seems to be valid.

The explanation offered long ago and often repeated says that Homer is not in the direct line of Greek religion. He belongs to a colonial area and whilst old customs were kept in the mother country they became obsolete and were forgotten in the colonies, for the people having left their old country traditions were cut off. People were uprooted and accordingly customs were liable to oblivion. Especially the cult of the dead vanished, for people could not bring their graves with them to the new country as they did their gods.

This view must now be modified when we know that many elements of a much earlier age, the Mycenaean age, are preserved in Homer. We must put the question not only of Homer's relation to the following times but also of his relation to the foregoing age. We have already hinted at the fact that the honorific motive, the displaying and wasting of riches and pure wantonness took a large place in Mycenaean funeral customs, and indeed this was more and more lavish the greater and richer and mightier the dead man was. It is not certain that the Mycenaeans were of a very religious mind. Fatalism and religion may exist side by side, but in fact fatalism is a substitute for true and deep religion. It does not impair the belief in the existence of the gods nor, in a measure, the belief in their power, but it impairs the finer and inner religious instincts. It leaves undiminished funeral luxury but it weakens the belief in Afterlife; the shadowy images of Hades are consistent with fatalism. Epics were in origin court epics. Philologists remarked that Homer avoids mentioning base and mean things. The epics are an expression of the world of princes and noblemen. Display and being kept in honour is the first and foremost thing to a Homeric hero. Even gifts and wealth are considered from this point of view; they display the riches of the giver and augment the honour of the receiver.

It is no wonder that among the nobility the honorific motive of funeral customs was put into the foreground to such an extent as to obliterate the religious sense they once had. If we consider the luxury of the Mycenaean tomb buildings and tomb furniture we may perhaps think that such was the case in that age already, although old cult customs were not forgotten. We shall recur to this topic. Further when epics were transferred to a colonial country and there remodelled and reshaped, I am very willing to believe that the fact that in this country no old tombs existed and the cult of the ancestors was cut off added to the emphazising of the honorific side of funeral customs to such a degree that their religious meaning was quite forgotten and the dead were believed to be mere shadows.

So much as to funeral customs; the cult of the dead remains to be considered, viz. the continued cult of the dead which is performed on certain occasions after the funeral and sometimes continued through years and ages. Of this cult common to the historic Greeks Homer knows nothing, although his constant use of patronymics, which disappeared in later time, proves a pride in noble pedigree to which ancestor cult is excellently suited. There are traces of a continued cult of the dead in Mycenaean Greece which I collected in my book, but it is to be admitted that they are few and faint. But in order not to be unjust we ought to remember that traces of such a cult easily vanish and are difficult to prove archaeologically. The niches in the *dromos* of certain chamber tombs are perhaps made for such a cult. Traces of a cult are found in two or three bee-hive tombs; by far the most important in this respect is the bee-hive tomb at Menidi, the ancient Acharnae, in Attica. After the tomb was closed in Late Mycenaean times, the cult in the *dromos* went on uninterruptedly to the time of the Peloponnesian war. There are Mycenaean sherds blackened by fire, ashes, fragments of bones, Geometric, Corinthian, black- and early red-figured Attic vases, coarse terracotta horses and shields, votive tablets, cauldrons, etc.[1]

On the strength of this evidence I ventured to suggest that hero cult did arise in Mycenaean times. I want to express my opinion more precisely. I do not contend that hero cult as such existed in a developed form in the Mycenaean age, I would only say that its origin is to be found in this age, viz. in the cult of the dead performed in this age and, in certain instances, continued through the following ages.

This suggestion is conditioned by one's views on the nature of the hero cult. I venture to think that it is commonly recognized nowadays that in origin it is a cult of dead men. Small anonymous local deities and faded gods may have been received among the heroes, but the forms of the cult agreeing with those of the cult of the dead prove that in principle and in origin the cult of the heroes was a cult of the dead, as the Greeks themselves always maintained. But there is of course a difference. The cult of the dead is a concern of the deceased's family. It may be continued through generations and then it becomes a cult of ancestors. If the family dies out, ancestor cult ceases. It is, however, possible that the veneration of a dead man who was once mighty and the belief in his power is shared by the people generally and that they too show their veneration of the dead by a cult and apply to him for help. This is the fundamental supposition if we think that the cult of the heroes originated in the cult of mighty dead, and it is very

[1] Das Kuppelgrab von Menidi. Athens 1880.

natural. If the people generally took part in the cult of such a dead man the cult did not cease with the extinction of his family; the name of the dead man might be forgotten but the cult continued through sheer force of old custom. There is no time in which such a thing was more likely to happen than the dark age after the downfall of the Mycenaean civilization.

If this is so, it is quite clear why hero cult does not appear in Homer. The scene of the Iliad is laid in a foreign country. In this there were no old time-honoured tombs. There were mounds, but foreigners were laid in them whom the people neither knew nor cared for. They were but topographical land-marks such as the tomb of Ilos. Even the cult of the ancestors had been cut off by the emigration, for the emigrants had left the tombs of their ancestors in the old country. In this respect the Homeric epics are coloured by the circumstances of their country of composition, and if we ask for possible survivals from the Mycenaean age, it is to be said that in this the hero cult had not attained to its full development but was only in its beginning. I think it was developed during the dark age and the feuds of the petty Greek states in this age and in the beginning of the historical age. I shall presently return to this topic. The cult of ancestors certainly existed in the Mycenaean age, but in the pictures of wars and battles in a foreign country there was no place to mention it.

The word ἥρως occurs frequently in Homer but refers always to living men, signifying "champion, warrior", whilst in the historical age it refers to cult heroes or mythological heroes. Its use in Homer has certain peculiarities. Rarely and then always in the plural it is used for warriors in general (12 ex.). More often, however, the words *Δαναοί* or *Ἀχαιοί* (13 ex.) or at least ἄνδρες (6 ex.) are added. Most often it is put in the singular and then it refers always to a certain man; sometimes (in 19 cases) his name is not added, more often (in 53 cases) it is. That is to say that the word comes very near an honorific title such as Sir or Lord. This is of course the result of a long usage which certainly began in Mycenaean times. Herein Homer represents the language of the upper classes, though the lower people of course knew the word too as a designation of lords and warriors, and applied it even to the buried dead heroes whom they venerated. In the course of time their use of the word prevailed; it went out of use in secular life and was only used to connote the heroes of cult and myth. I venture to think that this is a corroboration of my view.

Our consideration of the cult of the heroes, its origin and its absence from Homer leads us to consider the rôle of the heroes and how they are replaced in Homer. In the classical age the heroes were the cham-

pions of their cities in war. They take bodily part in the battle. Thus in the battle at Marathon, they are carried with the army and are sometimes sent as helpers to another people. The gods are not said to interfere in a battle before the Hellenistic age. But in Homer they do. They often take part in the battles as helpers of the Greeks or the Trojans, there is even a battle of the gods, and they go at the head of the army when it marches to the battlefield.[1]

This is Mycenaean. I have tried to show that Athena was the palace goddess and protectress of the Mycenaean king, and this explains the myth of the rape of the palladium. Consequently Athena is a warring goddess who marches at the head of the army. Hera, *Ἥρη*, is probably a feminine form of the same stem as *ἥρως* and denotes "the Lady", viz. the Lady of a certain city. Neither the Mycenaeans nor Homer had need of the heroes as champions, they were content with the gods who protected the king, the city, and the people. In the following dark ages war did not cease, but the wars and expeditions against foreign peoples ceased, the difference between the Greek and the pre-Greek tribes was obliterated, both coalescing into one people, the historical Greeks. The wars were wars between Greek peoples and cities which believed in the same gods, e. g. Athena, who was city goddess in many cities. It was difficult to let Athena of Athens lead an army against Athena of Thebes; we know the same difficulty, having been told of one God of the Prussians and one God of the Russians, and finding it absurd. The Greeks extricated themselves from the dilemma by turning to the heroes as leaders. Confined to their tombs and to their country, they were the natural champions of their people and of nobody else.

The picture I have drawn of Mycenaean religion is very dissimilar to that which results from the monuments. There are connecting links, but they are few. We have found a warlike upper class which created a State of the Gods on the model of their own feudal organization, which braved the risks of a life of warfare by the belief in Destiny, which saw the palace goddess and protectress of the king marching at the head of the troops to battle, which inhumed their dead in stately tombs with wanton wasting of wealth and considered existence after death as shadowy but also had a cult of ancestors. There was also a lower class. The great contempt of it which the nobles show in Homer is due to the fact that to a great extent it incorporated the indigenous, subject inhabitants of Greece. We may have reason to suppose that these people believed in various daemons and nature gods of which

---

[1] Cp. my paper, Götter und Psychologie bei Homer, in this Archiv xxii (1924) 372.

some were raised up to Olympus, but some were not presentable in the Olympian court as the corn-goddess Demeter, that they favoured certain rites and beliefs tinged with some mysticism, e. g. the ascent of the daughter of the corn-goddess from the subterranean siloes in the autumn sowing, and the conception of the Divine Child which abandoned by its mother was nurtured by the powers of Nature, and finally that they revered the heroes of the upper class so much that they paid a cult to them even at their tombs.

This is of course hypothetical and I am prepared for objections. But I deprecate the common habit of erecting a screen between the prehistoric and the historic ages and deeming it unscientific to try to peep through the screen. The Mycenaeans were the forefathers of the Greeks, there is no clean cut between the Mycenaean and the earliest historical ages; the latter is born from the former. The connexion is undeniable and we have to acknowledge it in respect of history, as we do in respect of archaeology. It is unscientific to obscure the connexion or push it aside by professing our ignorance. The gaps in our knowledge must be bridged over at the cost of hypotheses. I have ventured to propose such hypotheses, and may only hope that further research may correct them and make the bridge safer.

ADDENDA

S. 88. In an important paper, "Zeus the Father in Homer", printed in the Transactions of the American Philological Association which, through the kindness of the author, I received after this paper was set up, Professor G. Calhoun contests my opinion that the king of heavens is patterned after the Great King of the Mycenaean Age and suggests that the pattern is rather to be sought in the patriarchate. I cannot see that there is any serious discrepancy. As his name proves Zeus is much older than the Mycenaean age and belongs to the old Indo-Europaean stock. Probably he was originally represented according to the prevailing patriarchal ideas but the conception of him was coloured by the conditions of the Mycenaean age.

S. 89. In Clara M. Smertenko and G. Belknap, "Studies in Greek Religion" (University of Oregon Publications, V, No. 1, 1935) p. 17 I find an illuminating instance of fatalism from the Great War of our own time. American soldiers, to whom nothing was more alien than resigned (i. e. philosophical) fatalism, developed almost universally the conviction that "no bullet can hit you unless your name is on it".

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

RÖMISCHE RELIGION 1925—1933

VON *LUDWIG DEUBNER* IN BERLIN

G. Sanna teilt den Plan einer Bibliographie der römischen Kaiserzeit mit[1], in der auch die Religionsgeschichte, insbesondere die Geschichte des Urchristentums und der ältesten Kirche, gebührende Berücksichtigung finden soll. — An neuen Texten gingen dem Referenten Senecas Apocolocyntosis von Roßbach[2] und die Scriptores historiae Augustae von Hohl[3] zu. — Als ein sehr wertvolles Hilfsmittel zum Studium der römischen Religion ist das topographische Wörterbuch des alten Rom von S. B. Platner und Th. Ashby zu begrüßen[4], an dem auch Chr. Huelsen tätigen Anteil genommen hat. Wer sich über ein römisches Heiligtum orientieren will, wird künftig hier am schnellsten über die vorhandenen Reste wie über die inschriftlichen und literarischen Nachrichten Bescheid erhalten. Die Behandlung der einzelnen Heiligtümer geht über Tatsachenfeststellung und Baugeschichte weit hinaus. Die wissenschaftliche Literatur ist — wie das nicht anders zu erwarten war — mit großer Sorgfalt benutzt und zitiert. Ein von 509 v. Chr. bis 609 n. Chr. reichendes, 14 Seiten umfassendes chronologisches Verzeichnis der datierten Monumente (S. 587 ff.) gewährt einen schnellen Überblick über die allmähliche Entwicklung der Stadt, als deren Grenze im allgemeinen die Aureliansmauer gilt.

In die Quellen des Ciceronischen Somnium Scipionis leuchtet mit eindringender Analyse R. Harder hinein[5] und erkennt im Gegensatz zu früheren Auffassungen vornehmlich platonisch-altakademisches Gedankengut, neben dem auch hellenistische Vorlagen sichtbar werden. Die Schrift verfolgt zugleich auf das Eingehendste die in dem Somnium zutage tretende Arbeitsweise Ciceros. — Für das im zweiten Buch von

---

[1] G. Sanna in: La Nuova Italia 1933, Sep.-Abdr., Firenze, La Nuova Italia editrice.

[2] L. Annaei Senecae divi Claudi apotheosis per saturam quae Apocolocyntosis vulgo dicitur ed. O. Roßbach, Bonn 1926, Marcus & Weber.

[3] Scriptores historiae Augustae ed. Hohl I, II, Lipsiae 1927, B. G. Teubner.

[4] S. B. Platner — Th. Ashby, A Topographical Dictionary of Ancient Rome, London 1929, Milford.

[5] R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis, Schriften der Königsberger gel. Gesellsch., geisteswiss. Klasse H. 3, Halle 1929, Niemeyer. *RM* 3,—.

Plinius' Historia naturalis steckende posidonianische Gedankengut sind wichtig die von W. Kroll zu jenem Buche gegebenen kommentierenden Ausführungen.[1] — Eine Darstellung der metaphysischen Grundlagen der Ethik Senecas hat M. Gentile dargeboten.[2] Die Schrift gliedert sich in die sechs Kapitel *Posizione ed origine della metafisica senecana, La dottrina dei principî, La razionalità universale, Ragione ed affetti, Attivismo etico, Etica e teologia.* — Der Begriff der Pietas wurde von Th. Ulrich nach der politischen Seite untersucht[3]: sie erscheint im Verhältnis zum Staate als das auf dessen Erhaltung gerichtete Pflichtbewußtsein. In diesem Sinne möchte der Verfasser auch die *pietas* des Ehrenschildes des Augustus verstanden wissen. In der Kaiserzeit gewinnt das Wort die Bedeutung der Loyalität und Treue gegenüber dem Herrscher, insonderheit beim Heere, und kann dann umgekehrt das entsprechende, der *clementia* verschwisterte Verhalten des Kaisers gegenüber seinen Untertanen bezeichnen. In der *pietas* der Kaiser lebt auch die alte Bedeutung des Wortes als eines freundwilligen Verhältnisses zu den Göttern und innerhalb der Familie fort. Der Beiname des Antoninus umschließt so ziemlich alle Abwandlungen des Begriffs, während Commodus, bis zu dem die Betrachtung geführt ist, als *auctor pietatis* tituliert wird, weil er speziell das kultische Wesen durch fremdartige Götterdienste bereichert hat.[4]

R. S. Conway hat seine Hibbert-Vorträge veröffentlicht, die in lockerer Form und vergnügtem Ton einige Punkte der altitalischen Religionsgeschichte behandeln.[5] Er vergleicht alte und moderne rituelle Umzüge in Gubbio-Iguvium, sucht (kaum mit Recht) die venetische Göttin Rehtia mit der spartanischen Orthia und der kretischen „Schlangengöttin" zusammenzubringen, bespricht den Orphismus in Unteritalien, woran eine Erörterung des recht weit davon abliegenden Somnium Scipionis gehängt ist, schildert etruskische Divination und Eschatologie, wobei zur Annahme orphischer Einflüsse auf letztere doch wohl ein bedeutendes Fragezeichen gesetzt werden muß, untersucht das Verhältnis

---

[1] W. Kroll, Die Kosmologie des Plinius, Abhandl. d. Schles. Gesellsch. f. vaterländ. Kultur, Geisteswiss. Reihe H. 3, Breslau 1930, M. & H. Marcus. *RM* 5,60.

[2] M. Gentile, I fondamenti metafisici della morale di Seneca, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Scienze filos. vol. 19, Milano 1932, Vita e pensiero.

[3] Th. Ulrich, Pietas (pius) als politischer Begriff im römischen Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus, Kornemann-Kaehlers Histor. Untersuchungen 6, Breslau 1930, M. & H. Marcus. *RM* 5,60.

[4] Als Ergänzung zu den Ausführungen des Verf. sei auf Alföldi, Herm. 65 (1930) 375 f. hingewiesen. S. auch Liegle, Ztschr. f. Numismatik 42 (1932) 59 ff.

[5] R. S. Conway, Ancient Italy and Modern Religion, Cambridge 1933, Univ. Press. 10 sh. 6 p.

Vergils zum griechischen Mythos und stellt die Saturnalia als einen Vorläufer des Weihnachtsfestes dar. Betreffs der Datierung der geläufigen Form der Orpheus-Eurydikesage in hellenistische Zeit hätte der Verfasser Otto Kern nicht folgen sollen; denn dem bekannten Relief die entsprechende Deutung vorenthalten zu wollen, die ihm allein jene unerhörte seelische Konzentration verleiht, vermag damit kaum begründet zu werden, daß Orpheus in der Sage des 5. Jahrh. nicht mit dem Makel der Neugierde behaftet werden könne.[1] Als eine überraschende Entgleisung muß es bezeichnet werden, wenn in diesem 1933 erschienenen Buche eines gebildeten Engländers davon die Rede ist, daß für die Kriegsopfer von neun Millionen Menschenleben eine Gesellschaft unwissender und kriegslustiger Preußen (*a knot of ignorant and war-loving Prussians*) verantwortlich sei (S. 116f.).

M. Bulard hat die von ihm publizierten und auf das genaueste beschriebenen Malereien religiösen Inhalts in den römischen Häusern von Delos (vgl. seine *Description des revêtements peints à sujets religieux, École française d'Athènes, Exploration archéologique de Délos IX,* Paris 1926) zu einer dickleibigen Untersuchung und Darstellung des Privatkultes der italischen Kolonie von Delos verarbeitet[2], bei deren Studium man jene erste Publikation dauernd zur Hand haben muß, da das systematische Buch auf Abbildungen im wesentlichen verzichtet. Die logische Vollständigkeit der Leistung ist nahezu überwältigend. Jedem einzelnen Problem wird mit minutiösester Sorgfalt bis in die letzten Winkel nachgegangen. Fast krankt das Buch — um einen Ausdruck des Verfassers zu gebrauchen — an einer *abondance un peu prolixe*, denn viele Dinge werden von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, so daß es ohne reichliche Wiederholungen nicht abgeht, im Dienste der äußersten Erschöpfung des Materials und fast — des Lesers. Dabei ist die Sicherheit der Resultate vielleicht nicht überall so groß, wie der Verfasser zu meinen scheint, und auch unbedingt unrichtige Einzeldeutungen finden sich gelegentlich, so wenn die *praetexta* der Kinder, die zweifellos wie die zugehörige *bulla* eine apotropäische Bedeutung hat, darauf zurückgeführt wird, daß jene dauernd im Kult als Ministranten verwendet wurden, wozu sie der *praetexta* als der kultischen Kleidung bedurft hätten (S. 30). Sehr zweifelhaft ist mir, ob die Malereien in magischer Weise den Zweck hatten, die zu Ehren der Götter vorgenommenen Riten zu perpetuieren. So sehr eine derartige Auffassung für archaische Zeiten in Betracht kommen kann, so wenig scheint sie mir

[1] Vgl. Kern, Orpheus 13.

[2] M. Bulard, La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome CXXXI, Paris 1926, Boccard.

für die hellenistische postulierbar. Aber mit all dem soll nichts gegen das große Verdienst und die bewundernswerte Denkenergie dieses Buches gesagt sein, das uns nicht nur über Riten und Agone, Götter und Symbole (Tiere und Gegenstände) der delischen Kolonisten unterrichtet, sondern auch so manchem allgemeineren Problem der römischen Religionsgeschichte zugewendet ist. Wohl die sensationellsten Abschnitte sind diejenigen, in denen die aus Pompeji bekannte anthropomorphe Gestalt des Genius aus dem in Delos vertretenen Bilde des opfernden Hausherrn und die ebenfalls aus Pompeji bekannten Larendarstellungen aus den delischen Bildern von menschlichen Tänzern mit *pileus* und Rhyton abgeleitet werden. Zweifellos sehr beachtenswerte Kombinationen; nur daß man, bevor die Laren in den Tänzern geschaut wurden, die Bilder der agonistischen Kämpferpaare, die zu den Freuden des Kompitalienfestes beitrugen, als Verkörperung jener Götter (als *Lares ludentes*) betrachtet habe, vermag ich nicht zu glauben: das wäre eine zu komplizierte Entwicklung. Richtig, wie mir scheint, wird das Auftreten von Hercules und Mercurius unter den Göttern des Hauses mit ihrer apotropäischen Bedeutung erklärt, wodurch Beziehungen zu Genius und Laren nicht ausgeschlossen werden. Sehr hübsch ist die Sicherung der Zugehörigkeit des omphaloïden Symbols zum Kulte der Vesta (S. 278 ff.); aber wozu das seitenlange Abstechen des armen Roscher, wo doch die epigraphische Ἑστία ἐπ' ὀμφαλοῦ καθημένη (S. 310) jedes weitere Wort überflüssig macht? Übrigens vermisse ich eine Ausführung darüber, was denn nun eigentlich der Omphalos als Symbol der Vesta bedeute. S. 388 ff. stehen zwei allgemeine zusammenfassende Kapitel, innerhalb deren ich den Abschnitt über die Verteilung der verschiedenen Kategorien von Bildern auf Altar, Nische und Hausfront sowie die Ratio dieser Verteilung hervorheben möchte. Besonders wirkungsvoll aber ist der Versuch, den streng römischen Charakter der behandelten religiösen Dokumente herauszuarbeiten. Man glaubt die zähe Treue des kolonialen Menschen zu spüren.[1] Keine exotischen Elemente sind zugelassen, nicht einmal Apollon, der Herr der Insel, erhält Zutritt. Und unter den Preisen für den siegreich bestandenen Kompitalienagon begegnet häufig der römischem Nützlichkeitssinn und römischem Magen so angemessene Schinken.

Mit einer Abhandlung über die M u t t e r d e r L a r e n eröffnet E. T a b e l i n g die von Walter F. Otto herausgegebenen Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike[2], deren Aufgabe es sein soll, „den Grund für eine neue Gesamtbetrachtung der griechischen und römischen Antike

[1] Vgl. jedoch Latte, Gött. gel. Anz. 1935, 115.

[2] E. Tabeling, Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion, Frankfurt a. M. 1932, Klostermann. *RM* 6,—. Vgl. Nilsson, Deutsche Lit.-Zeit. 1933, 172 ff.

vorzubereiten“ (so die Ankündigung auf der letzten Seite des Umschlags). Seit der Auffindung des neuen Fragments der Arvalacten, demzufolge die Breitöpfe für die Larenmutter als Mahlzeit hinabgeworfen werden, war es deutlich, daß jene und mit ihr die Laren selbst dem Kreise der Unterirdischen angehören. Mit vollem Recht vertritt auch Tabeling diesen Standpunkt. Desgleichen kann man nur zustimmeu, wenn er die schon von Varro bezeugte Gleichsetzung der *dea Mania* mit der Larenmutter wieder aufnimmt und in den am Kompitalienfeste aufgehängten *maniae* fratzenhafte Maskenbilder der Unterweltsgöttin erblickt. Auch die Identität der *dea Tacita* mit der *mater Larum* scheint mir gesichert. Weniger zuversichtlich bin ich betreffs der Gleichsetzung der Larenmütter mit Acca Larenti(n)a, für unbewiesen und unwahrscheinlich halte ich die mit Genita Mana. Ebenso muß ich den Versuch ablehnen, Beziehungen der *mater Larum* zu Mond und Geburt nachzuweisen. Auch halte ich alle Kombinationen, die sich um den „Wolfsgott“ Faunus gruppieren, für unrichtig. Die vielfach an dünnsten Fäden hängende Methode des Verfassers erinnert weithin an die seines Lehrers Altheim, dessen Meinungen so gut wie ohne Einschränkung übernommen werden. Flora ist z. B. für Tabeling „zweifellos eine Erscheinungsform der großen Mutter Erde“ (S. 55). Sehr bedenklich ist das Verfahren, aus dem Zusammenfall oder der Nachbarschaft von Festen auf Beziehungen der an diesen Tagen verehrten Gottheiten zu schließen (z. B. S. 82), da es keineswegs immer notwendig ist, daß solche Beziehungen vorhanden waren, vgl. unten S. 134. S. 88 f. wird für die Verbindung der Larenmutter mit der Geburt außer „allgemeinen Erwägungen“ eine Kombination ins Feld geführt, die sich auf eine sehr zweifelhafte Konjektur gründet, dann heißt es S. 92, daß wir „unverkennbare Spuren einer Beziehung (der Larenmutter) zur Geburt fanden“. Der an sich zu begrüßende Versuch, bei Properz 4, 4, 77 f. die Überlieferung *cumque super raros faeni flammantis acervos traicit inmundas ebria turba dapes* zu halten, wodurch den Parilia ein Akt vindiziert wird, der dem Fortwerfen der καθάρματα der Hekate gleichen soll (S. 13, 3), ist m. E. unmöglich, da in den vier Versen, mit denen Properz das Fest charakterisiert, nicht etwas erwartet werden kann, was in den übrigen Schilderungen der uns wohlbekannten Parilia nirgends vorkommt, während der eigentümlichste Brauch, daß die Menschen über das Feuer springen, gar nicht erwähnt wird. Zudem wäre das Hinüberwerfen unsauberer Speisen über das Feuer gar nicht zu verstehen. Man hat also mit Recht schon früh in *inmundos* — *pedes* verbessert.

H. Lindemann beschäftigt sich mit der Frage, warum und in welcher Weise Augustin bei seinem Angriff auf die heidnische Religion die aus Varro entnommenen 'Sondergötter' verwendet

habe.[1] In einem Anhang bekämpft er die Bickelsche Auffassung von einer weitgehend volksetymologischen Umdeutung gentiler Gottheiten zu Sondergöttern und macht es wahrscheinlich, daß die Deutungen der Sondergötter in der Hauptsache auf Varro zurückgehen. Schließlich sucht er nach Spuren echter Sondergötter.

Für eine Reihe altrömischer und altlatinischer Götter untersucht F. Altheim[2] „Alter und Art der griechischen und etruskischen Einwirkungen" (S. 3). Das Buch darf als der bedeutsamste Vorstoß bezeichnet werden, der seit Wissowa auf dem Gebiet der römischen Religion gemacht worden ist. Es bewegt sich großenteils auf der Linie der seit längerem erhobenen Forderung, daß das Verhältnis der römischen zur etruskischen Religion zusammenhängend und umfassend untersucht werden müsse, und will die römische Religionsforschung aus ihrer Isolierung (S. 1) herausführen. Der Verfasser bringt dazu alles nötige Rüstzeug mit. Er ist nicht nur Philologe und Religionshistoriker, sondern er besitzt auch eine beachtenswerte sprachwissenschaftliche Schulung und beherrscht das für die Frühgeschichte Italiens wichtige archäologische Material. Durch Kombination all dieser Elemente, verbunden mit einer Rehabilitierung des von der Kritik verworfenen italischen Legenden- und Sagenmaterials, kommt er zu höchst überraschenden Ergebnissen. So ungewöhnlich aber, ja so staunenswert die Kombinationsgabe des Verfassers ist, so unsicher sind seine Resultate. Ja, es muß gesagt werden, daß auf diesen über 200 Seiten außerordentlich wenig bewiesen ist. Es bleibt fast nur bei Möglichkeiten, die nicht selten von höchst vager Art sind. Das hindert nicht, daß jeder Beteiligte gezwungen ist, des Verfassers Ausführungen mit durchzudenken, mag ihm dabei auch gelegentlich der Atem ausgehen. Zuweilen ist die Fülle der Gesichte wahrhaft verwirrend: Diana (= Artemis) soll wie Juturna, Mercurius und Volcanus aus Griechenland über Etrurien nach Rom gelangt sein (S. 165), und zwar sollen die Etrusker die lydische Göttin und ihren Namen aus ihrer kleinasiatischen Heimat mitgebracht haben (S. 171). Anderseits soll die aventinische Diana von Phokäern aus Massalia nach Rom gebracht worden und mit der ephesischen Artemis identisch sein (S. 137). Das Heiligtum der Diana von Aricia hingegen soll von einem Tarquinier gegründet sein, dessen Abstammung von einem korinthischen Geschlecht die näheren Beziehungen dieses Kultes zur Peloponnes zu erklären vermöge (S. 134). Daß die Göttin auf etruski-

---

[1] H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins, Diss. München 1930.

[2] F. Altheim, Griechische Götter im alten Rom, Rel. Vers. u. Vorarb. 22, 1, Gießen 1930, Toepelmann. *RM* 11,25. Vgl. Nilsson, Deutsche Lit.-Zeit. 1930, 2224 ff.; Rose, Gnom. 7 (1931) 26 ff.

schem Boden ihren griechischen Namen beibehalten hat, auf latinischem dagegen Diana heißt, wird damit erklärt, daß zwei Schichten ihrer Rezeption[1] zu unterscheiden seien (S. 170), von denen dann nur die zweite auf Latium weitergewirkt hat. Höchst merkwürdig bliebe auf jeden Fall die Umnennung der Göttin in Diana. Denn dies soll die „Leuchtende" bedeuten und die Funktion der Mondgöttin bezeichnen. Es ist aber doch mehr als fraglich, ob man im 6. Jahrh. v. Chr., der Zeit, wo die Umnennung frühestens erfolgt wäre, zu diesem Zweck mit Bewußtsein die Wurzel *div-* herangezogen hätte.[2] Alle Erörterungen über den mit der aricinischen Diana zusammenhängenden Rex Nemorensis erscheinen gegenstandslos, solange sie nicht zur Erklärung dieses Titels und des damit verbundenen Zweikampfes führen, Dingen, die von einem anderen Standpunkte aus eine zureichende Erklärung bereits gefunden haben. In der Heranziehung der späten römisch-italischen Sagenüberlieferung scheint mir der Verfasser viel zu optimistisch zu sein. Wenigstens vermag ich in einer so naheliegenden genealogischen Verbindung wie der der Juturna mit Volturnus und Fontus, die Arnobius berichtet, keine tieferen mythologischen Hintergründe zu erblicken. Überhaupt dürfte der Chronologie der Zeugnisse häufig eine größere Aufmerksamkeit zu schenken sein, als es von seiten des Verfassers geschieht. Auch bei der Verwendung des archäologischen Materials ist zuweilen, wie ich glaube, mehr Vorsicht geboten. Es erscheint namentlich fraglich, wie weit aus den Darstellungen des Tempelschmucks religionsgeschichtliche Schlüsse gezogen werden dürfen, da vermutlich weithin mit ornamentalen Gesichtspunkten zu rechnen ist. Wenn vollends auf importierten griechischen Vasen des 7. und 6. Jahrh., die in Etrurien gefunden wurden, die *πότνια ϑηρῶν* dargestellt ist, so beweist dies doch nichts für das Eindringen des Artemiskultes (vgl. S. 167 f.). Desgleichen muß aus methodischen Gründen die Folgerung abgelehnt werden, die der Verfasser S. 15 f. aus der im Juturnaheiligtum gefundenen, dem 5. Jahrh. angehörenden, später restaurierten Dioskurengruppe zieht. Diese beweist weder eine Kultverbindung der Juturna mit den Dioskuren im Juturnaheiligtum, von der sich sonst nichts nachweisen läßt, noch gar daß diese Verbindung schon im 5. Jahrh. bestanden habe, denn jene Gruppe kann natürlich zu jeder späteren Zeit von woanders her in das Juturnaheiligtum verbracht worden sein. Von der Darstellung eines Doppelphallos an der Wand eines Küchenherdes im Veliergrabe von Orvieto kann man keineswegs sagen, daß sie der Sage von der Geburt

[1] Gemeint ist nach dem Zusammenhang offenbar: ihrer Rezeption durch die Etrusker.

[2] Zum Dianakapitel des Buches vgl. auch A. E. Gordon, Transactions of the Amer. Philol. Ass. 63 (1932) 177 ff.

des Romulus und des Servius Tullius, wo sich ein Phallos aus der Glut des Herdes erhebt, genau entspreche (S. 52). Jene Darstellung im Veliergrabe ist ein einfaches Apotropaion, wie es auch die Töpfer an ihren Öfen anbrachten. Die Überlieferung vom Ankauf der sibyllinischen Bücher durch einen der Tarquinier (S. 163) halte auch ich für geschichtlich begründet. Sehr gut ist der Nachweis, daß beide Teile des Namens Mutinus Titinus den Phallos bezeichnen (S. 53 ff.), sehr beachtenswert die Auffassung, daß der Dioskurenkult auf dem Forum angesiedelt sein müsse, bevor dieser Platz in das Pomerium einbezogen wurde, eine Auffassung, die auch Wünsch gesprächsweise zu vertreten pflegte. Mit Dank verzeichnen wir den Hinweis auf den etruskischen Charakter des Maricaheiligtums von Minturnae. — Bereits nach Jahresfrist ist Altheim mit einem zweiten Buche hervorgetreten, das in ähnlicher Weise die Herkunft römischer Götter aus Griechenland und Etrurien nachzuweisen sucht, und zwar sind die behandelten Götter dadurch zusammengehalten, daß sie insgesamt zur Erde und Unterwelt in Beziehung stehen oder stehen sollen, daher der Titel des Werkes.[1] Was vom ersten Buch und seiner Methode gesagt wurde, gilt auch von diesem zweiten. Vielleicht daß der Sturm der Kombinationen eine etwas geringere Windstärke aufweist. Wir finden auch hier eine übereilte, durch das zu erreichende Ziel befeuerte Art des Schließens, ein Zusammenrücken von Dingen, die nichts miteinander zu tun haben, ein Aufzeigen von Analogien, die bei genauerer Analyse zerfließen, ein Haften an äußerlichen Ähnlichkeiten, die einen Schluß auf Übereinstimmung des Wesens nicht gestatten. Was soll man dazu sagen, daß der Zusammenhang des Dionysos mit dem Seelenglauben darauf basiert wird, daß bei manchen Bildern des Gottes das Gesicht rot gefärbt wurde und anderseits die rote Farbe im Totenkult eine Rolle spielt (S. 80 f.)? Immerhin, es gibt gelegentlich Ausführungen des Verfassers, die man mit Zustimmung begleiten kann: so scheint mir die Identität des Rinderdiebes und des Sehers Cacus glaublich (S. 45) und die Beziehung des Dativs *vezkei* in der Inschrift von Agnone auf die Stadt Vescia sehr ansprechend. Der Herleitung des italischen Liber aus dem böotischen Städtchen Eleutherai vermag ich nicht zu folgen, und daß seine Genossin Libera, die der zu erschließenden Ortsnymphe von Eleutherai, Eleuthera, gleichgesetzt wird, ihren Namen späterhin noch einer anderen Göttin, nämlich der Kore, geliehen habe, verlangt einen schier Berge versetzenden Glauben. Die Identität von Liber und Dionysos kann auch nicht dadurch bewiesen werden, daß in beiden Kulten Kuchen und Phallen vorkommen (S. 18 ff.): die Phallen sind

---

[1] F. Altheim, Terra Mater, Untersuchungen zur altital. Religionsgesch., Rel. Vers. u. Vorarb. 22, 2, Gießen 1931, Toepelmann. *RM* 8, 60. Vgl. Nilsson, Deutsche Lit.-Zeit. 1931, 2358 ff.; Weinstock, Glotta 22, 161 f.

doch bei Fruchtbarkeitsgöttern selbstverständlich (übrigens: wo wird der Phallos des Dionysos in einem *κανοῦν* herumgetragen? der Verfasser bezeichnet dies als gewöhnlich, S. 21). Ein gutes Beispiel für die Fixigkeit der Kombination bieten die Ausführungen, die den Nachweis unternehmen, daß bei der Verpflanzung des Dionysoskultes aus Eleutherai nach Rom Kyme die Vermittlerin gespielt haben müsse (S. 30): Gründer von Kyme war ein Chalkidier, daneben waren vielleicht auch Kolonisten aus Tanagra beteiligt. Diese könnten den Kult aus ihrer Nachbarstadt (die aber doch viel unbedeutender war und von Tanagra weiter abliegt als ein gutes halbes Dutzend anderer Ortschaften) mitgebracht haben, zumal der angebliche Gründer des Dionysoskultes von Eleutherai als Vorfahr des Gründers von Tanagra gegolten habe. Damit ergäbe sich ein glattes Resultat. In dem maskierten, harlekinartig aufgeputzten und tanzenden *φersu* der *tomba degli auguri* sollen wir einen etruskischen Unterweltsgott erkennen, ja der Verfasser möchte von diesem tanzenden Unterweltsgott sogar die tanzenden Laren ableiten (S. 58). Aber ist es denkbar, daß man einem Unterweltsgott ein solches Kostüm gab und ihn tanzen ließ? Doch der Verfasser geht noch viel weiter und sieht in dem etruskischen Totengott das Vorbild der spitzbärtigen komischen Typen der Atellane und des Mimus. Wie diese Metamorphose möglich sein soll (das schwierigste Problem des betreffenden Abschnitts), hat ihm keine große Sorge bereitet. In einer vorübergehenden Parenthese (S. 62 f.) wird Literatur dafür zitiert, daß auch sonst Totengottheiten als komische Figuren erscheinen. Schlägt man aber nach, so findet man zwar bekannte Dinge über deutsche Kobolde und griechische Popanze und Schreckgestalten, aber keine Komödienfiguren. Und wenn der vom Verfasser selbst angeführte Atellanentitel 'Die Mania als Arzt' wirklich so geheißen hat und auf die Göttin geht (vielleicht steckt aber ein menschlicher Name dahinter), so ist es doch etwas sehr Verschiedenes, ob in einer Komödie ein Unterweltsgespenst auftrat, oder ob sich ein Totengott mit seinem Kostüm zu einer typischen Lustspielfigur entwickelt, deren Ursprung später gänzlich in Vergessenheit gerät. Für das Aneinanderrücken von Dingen, die nur eine flüchtige Ähnlichkeit aufweisen, scheint mir besonders das Kapitel über die *oscilla* charakteristisch. Diese Masken haben m. E. weder mit den aufgehängten Göttinnen, noch mit den Masken des Dionysos *στῦλος* etwas zu tun, der übrigens nicht zu den Choen, sondern zu den Lenäen gehört[1], womit die darauf gebauten Schlüsse des Verfassers entfallen. Die *oscilla*, die er auf Grund der römischen Grammatikerzeugnisse erneut dem Feste der Aiora zuteilen will, beruhen, wie schon festgestellt wurde, auf Kontamination des römischen Brauches,

[1] Vgl. meine Attischen Feste 133 f.

solche Masken aufzuhängen, mit dem attischen Ritus, demzufolge sich Menschen schaukelten. Jene Kontamination tritt bei Serv. zu Georg. 2, 389 deutlich zutage, denn hier, wo die ätiologische Erigone-Ikaros-Geschichte erzählt wird, in deren Verlauf sich die athenischen Mädchen aufhängen, heißt es, daß sich infolge eines Orakelspruches zunächst die Menschen schaukelten, dann aber, als zu viele herabfielen, Masken geschaukelt wurden. Wenn irgendwo, wird die Kontamination in diesem Falle an der Torheit der Begründung des zweiten Ritus deutlich. Sie wurde dadurch erleichtert, daß *oscillum* auch die Schaukel bezeichnen kann, eine Tatsache, mit der sich der Verfasser nicht auseinandergesetzt hat. Altheim lehnt den Gedanken an Kontamination ab und zieht es vor, für die Aiora zwei Bräuche anzunehmen, das Schaukeln der Menschen und das Schaukeln der Masken. Infolgedessen wird er zu der Vermutung gedrängt, daß beide Bräuche durch dasselbe Aition erklärt worden wären, was keineswegs üblich ist. Die Zurückführung der Anna Perenna auf etruskische Göttinnen besitzt einige Wahrscheinlichkeit, und auch ihre Beziehung zu Ceres scheint gegeben, doch ist es zweifelhaft, ob sie als 'Indigitation' der Ceres bezeichnet werden kann, und sie als Unterweltsgöttin aufzufassen, sehe ich keinen Anlaß. Ablehnen muß ich auch die Identifizierung von Ceres, Tellus und Flora mit Demeter und damit ihre Herleitung aus dem griechischen Kult. Was soll noch bodenständig sein, wenn es die Erdgöttin nicht ist? Daß Ceres über die Bedeutung als Ackergöttin hinaus der Unterwelt nahe steht, kann richtig sein, nur haben die *μέγαρα*, in die an den Skira (nicht an den Thesmophoria[1]) Ferkel und andere Dinge geworfen werden, nichts mit dem Totenkult zu tun. Ebensowenig kann Flora mit diesem in Verbindung gebracht werden. Daß der Blumengöttin Rosen dargebracht werden, erlaubt doch wirklich keine Schlüsse in dieser Richtung, mag es auch ein Totenfest Rosaria gegeben haben (S. 137), und das revueartige Auftreten der Hetären als Gladiatoren an den Floralia, von dem der Scholiast zu Juvenal berichtet, wird man nicht damit zusammenbringen wollen, daß die Gladiatorenspiele im Totenkult wurzeln (S. 139 f.). Dea Dia als Mondgöttin (S. 131 f.) scheint mir bei der primären Bedeutung, die diese Gottheit für die Arvalen hat, unmöglich, denn wiewohl der Mond das ländliche Jahr gliedert, spielt er doch für das agrarische Leben eine höchst untergeordnete Rolle. Die Auffassung des Triumphators als eines Ebenbildes des Juppiter (S. 80[2]) führt ein allzu zähes Leben.[3]

Eine besondere Anziehungskraft übte die Gestalt des Janus aus. Über die antike Spekulation, die an diesen Gott anknüpft, verbreitet

[1] Vgl. meine Attischen Feste 42.
[2] Vgl. Altheim, Röm. Religionsgesch. (s. unten S. 132 ff.) 2, 25.
[3] Vgl. Herm. 69 (1934) 316 ff.

sich F. Börtzler.[1] Besonderes Interesse erregt das Kapitel über die Vermittlung der Janusvorstellungen durch die Mithrasmysterien und überhaupt die Nachwirkung jener Vorstellungen im Synkretismus der Kaiserzeit. Indessen bereiten die mangelhafte Beweisführung und das Vorwalten subjektiver Überzeugungen, die auch in den übrigen Teilen der Abhandlung sich unvorteilhaft bemerkbar machen, eine vollkommene Enttäuschung. — Im Fahrwasser Rudolf Steiners segelnd, bemüht sich R. Karutz um die Lösung des Rätsels des Janus[2], das für die Wissenschaft keines ist. Der Verlag hat für den Fall, daß der Rezensent des Archivs nicht in der Lage sein sollte, sich selbst mit dem Inhalte näher zu befassen, in liebenswürdiger Weise einen Druckzettel beigefügt, der als Grundlage für die Besprechung benutzt werden möchte. In diesem Zettel wird versichert, daß das Buch zu den letzten Gründen von Kunst und Mythos im physiologischen Leben und Sein des Menschen vordringe, den Ursprung der Janusvorstellung im Mysterienwesen aufdecke und ihren Platz innerhalb der römischen, der antiken, der afrikanischen Geschichte, in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins überhaupt feststelle. Es sei ein für Philologen, Psychologen, Archäologen, Kunsthistoriker, Religionsgeschichtler, Ethnologen, Mythen-, Märchen-, Sagenforscher gleich unentbehrliches Buch. Ich kann das Letzte nur für die Psychologen zugeben. Die Altertumswissenschaft kann mit diesem Roman aus der Urgeschichte des Geistes nichts anfangen. Ein paar Proben werden genügen. S. 29f.: Numa war „ein Meister und Führer etruskischer Mysterien, der die geistigen Urkräfte des Wasserelementes auf der Erde als den kosmischen Äther hellseherisch und prophetisch beherrschte“; S. 30: „Die pythagoreische Schule vermittelte dem Westen die kosmischen Schauungen des alten persischen Ostens und die Weisheit vom Menschen, wie sie im ägyptischen Süden bewahrt und gelehrt wurde. Durch sie erwarb Numa sein spirituelles Wissen, mit dem er das junge Rom einer höheren Kultur zuführte“; S. 46: „Aus östlichen, durch die pythagoreische Einweihung gegangenen Impulsen erlebte Numa die Einheit des Januskopfes als die Imagination einer kosmischen Ureinheit und seine Doppelung als die Imagination einer kosmischen Polarität“; S. 103: „‘Janus kommt mit Saturn’, so hieß es in Rom; das will sagen: Der in die Saturnmysterien der kosmischen Urzeit und des Menschenwesens in ihr mit seinem unbewußten, traumhaft hellsehenden Seelenleben Eingeweihte kommt von den westlichen Mysterienstätten der atlantischen Küsten zu den östlichen heraklischen Jupitermysterien der

[1] F. Börtzler, Janus und seine Deuter, aus: Abhandlungen und Vorträge, herausgeg. von der Bremer Wissenschaftl. Gesellschaft 4 (1930), Verlag Schünemann.

[2] R. Karutz, Das Rätsel des Janus, Basel 1927, Geering.

kosmischen Sonnenstufe und des Menschenwesens auf ihr mit dem ersten Beginn eines Wachbewußtseins durch äußere Sinneswahrnehmungen und eines ersten Rhythmus verschiedener Bewußtseinsarten". Usw. usw. — Einen weiteren Deuter fand Janus in O. Huth.[1] Seine Methode und deren Resultate müssen ebenfalls abgelehnt werden. Er verschiebt die klaren und einfachen Linien der natürlichen Entwicklung der Gottesvorstellung, bedient sich in einer dem römischen Denken nicht Rechnung tragenden Weise germanischer Parallelen, deren Verwendung ihm in der gemeinsamen Herkunft der Italiker und Germanen ihre Berechtigung zu finden scheint, und gelangt auf dem Wege hemmungsloser, sich zuweilen geradezu überstürzender Kombinationen zu einem Gesamtbilde, dessen in den mannigfachsten Farben schillernde Züge um so seltsamer anmuten, als es sich offenbar um lauter ursprüngliche Seiten des Gotteswesens handeln soll. Janus ist nach H. Lebens-, Fruchtbarkeits-, Licht-, Sonnen-, Wasser-, Jahr-, Toten-, Kriegs-, Musik- und Widdergott (S. 20, 27 f., 33, 35 ff., 60). Es wird genügen, daneben zu stellen, daß Vesta — wie es scheint Licht- und Quellgöttin zugleich (S. 26) — als Göttin der neuen Jahressonne bezeichnet (ebenda), das Schiff auf dem römischen As als Totenschiff erklärt (S. 26, 28), der Mundus dem deutschen Wort 'Mund' sprachlich gleichgesetzt wird. Die bei der Hochzeit dem Brautpaar nachgeworfenen Schuhe, „die immer paarweis zusammengehören, sind Sinnbild der Urpolarität" (S. 79). Betont sei, daß in dem trümmerhaften Fragment des Salierliedes bei Varro de l. l. 7, 26 für die Bezeichnung des Janus als *duonus cerus* kein ernsthafter Anhalt gegeben ist (vgl. S. 15). Stutzig macht die auf S. 45 ausgesprochene Behauptung, daß sich auf einem As über dem Doppelkopf des Janus ein durch eine Senkrechte halbierter Kreis befinde, der mit der germanischen Rune für 'Jahr' identisch sei. Anm. 214 fügt hinzu, daß das betreffende Exemplar (Babelon 1, 328) beschädigt sei, doch ließe sich der Kreis über dem Doppelkopf mit Sicherheit ergänzen. Schien es auch merkwürdig, daß in relativ so später Zeit ein germanisches Symbol vereinzelt auf einer römischen Münze auftrete, so verlangte diese Tatsache doch irgendeine Erklärung. Regling, den ich um Auskunft bat, stellte freundlichst fest, daß auf dem zitierten As von einem durch eine Senkrechte halbierten Kreis keine Rede sei, sondern daß es sich um eine Mondsichel handle, wie sie Willers, Gesch. d. röm. Kupferprägung S. 22 auf 10 Varianten und 53 Exemplaren des Stückes kenne. Auch Bahrfeld, Num. Zeitschr. 28, S. 82, 6 bemerke, daß alle ihm bekannten Abbildungen des Stückes einen Halbmond zeigen. Die Folgerungen für die Methode des Verf. sind leicht zu ziehen. Es entbehrt in diesem Zu-

[1] O. Huth, Janus, ein Beitrag zur altröm. Religionsgeschichte, Bonn 1932, Röhrscheid. *RM* 3,60.

sammenhang nicht des Reizes, daß Huth, S. 14 mit überlegenem Tone den „gelehrten Pythagoräer“ (sic!) Nigidius Figulus für „besser beraten“ erklärt „als manchen Gelehrten des 20. Jahrhunderts“.

Das viel erörterte Problem der *di indigetes* ist in der Arbeit von C. Koch über italischen Sonnenkult[1] mit Erfolg neu angepackt worden. Diese im allgemeinen methodisch und besonnen einherschreitende Schrift ist das Beste, was die junge Frankfurter Schule bisher hervorgebracht hat. Sie stellt sich zur Aufgabe, die vereinzelten und zu Unrecht vernachlässigten Zeugnisse für den italischen Sonnenkult in den nötigen Zusammenhang zu rücken, und gelangt bei ihrer Untersuchung zu wichtigen allgemeineren Fragestellungen. Zunächst wird die Bedeutung der Sonne im religiösen Leben der Römer ins Licht gesetzt, die Ableitung des Namens der Aurelii von dem italischen Worte **aus-aur* = Sonne sehr wahrscheinlich gemacht, der Zirkuskult von Sonne und Mond besprochen und die Verehrung der Sonne in Etrurien nachgewiesen. Zu diesem Abschnitte möchte ich nur zwei Vorbehalte machen. Es scheint mir undenkbar, daß die Umkreisung beim Lustrum eine „kultisch imitierte solare Umleuchtung“ gewesen sei, die den Zweck gehabt habe, das umkreiste Objekt in unversehrtem Zustande zu erhalten (S. 26). Von allem andern abgesehen, müßte dazu doch irgendein Mensch oder Gegenstand an der Umkreisung beteiligt sein, der in irgendeiner Weise die Sonne selbst hätte vorstellen können. Und was die Zirkuskulte angeht, so scheint es mir doch viel natürlicher anzunehmen, daß Sonne und Mond einmal als Wagenlenker in diesen Bereich hereingezogen sind (was ja früh geschehen konnte), als an eine ursprüngliche Verehrung der Gestirne im Zirkus zu glauben und damit an eine Dublette zu dem zweifellos seit alter Zeit mit den Zirkusspielen verbundenen Juppiter, die der Verf. selbst auf S. 55 als problematisch bezeichnen muß. Die Verbindung der Aurelii, die als ein sabinisches Geschlecht bezeichnet werden und die vom Staate mit der Ausübung des Sonnenkultes betraut waren, mit dem am 9. August auf dem sabinischen Quirinal stattfindenden Opfer an Sol Indiges (S. 39) halte ich für sehr einleuchtend: ich habe mich in meiner Vorlesung in analoger Weise geäußert. Doch wichtiger als alles dies ist die Behandlung der Indigetes. Ich glaube, Koch hat ihre Deutung als „Stammväter“ sehr wahrscheinlich gemacht und sie mit Recht neben die Tritopatoren gestellt. Soviel ich sehe, hat von den Früheren nur Weißenborn zu Liv. 1, 2, 6 diese Meinung bereits vertreten, wenn er die Indigetes als „Stamm- und Schutzgeister des Volkes“ betrachtet, „dessen Ahnherrn in denselben vergöttert

[1] C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Sol Indiges u. d. Kreis der di indigetes, Frankfurter Studien 3, Frankfurt a. M. 1933, Klostermann. *RM* 7,50. Vgl. W. Kroll, Gnom. 10 (1934) 139 ff.

sind".[1] Ein solcher Ahnherr war der *pater Indiges* von Lavinium am Numicus, dessen Heroon und Grab Dionys von Halikarnaß 1, 64 erwähnt. Ob dieser gleichzeitig Flußgott war, scheint mir zweifelhaft. Daß von Aeneas, nachdem er mit ihm gleichgesetzt war, die Entrückung in den benachbarten Fluß erzählt wurde, ist nicht beweisend, und die von Dionys angeführte Inschrift des Heroons *Πατρὸς θεοῦ χθονίου, ὃς ποταμοῦ Νομικίου ῥεῦμα διέπει* müßten wir in ihrer lateinischen Fassung kennen, um imstande zu sein, einen so wichtigen Schluß daraus zu ziehen. Vollends halte ich die Gleichsetzung jenes *pater Indiges* am Numicus mit Sol trotz der Worte des Plinius n. h. 3, 56 *lucus Solis Indigetis*, wo dasselbe Heiligtum gemeint ist, für ausgeschlossen, da Sol — trotz aller harmonistischen Deutungen des Verfassers — unmöglich an einem Grabe verehrt werden kann. Die nur bei Plinius vorliegende Identifizierung des Indiges vom Numicus mit Sol erklärt sich am ungezwungensten aus einer Kontamination mit dem in Rom verehrten Sol Indiges, denn bei der Seltenheit dieser singularischen Benennung lag eine solche Gleichsetzung außerordentlich nahe. Damit entfällt dann auch die vom Verf. S. 108, 1 zugestandene Schwierigkeit einer doppelten Herleitung des römischen Sonnenkultes. Und wenn mit Recht das Beiwort *δαφνηφόρος*, das Lydus de mens. S. 172, 21 W. dem römischen Sol Indiges zuteilt, mit dem numicisch-laurentischen Indiges zusammengebracht wird (S. 108), so würden wir auch darin eine Kontamination, und zwar in umgekehrter Richtung, zu erblicken haben. Das Heiligtum der Sonne, das Dionys 1, 55 erwähnt, ist von dem des Indiges am Numicus verschieden und kann nicht als Analogie betrachtet werden. Die Indigites sind also, wie es scheint, die Ahnen. Die Bedeutung ihres Kultes erweist das Wort *indigitare*, das von *indiges* nicht getrennt werden kann. Die allgemeine Verwendung dieses Verbums in der sakralen Terminologie der Römer möchte der Verf. damit erklären, daß es nicht nur das Anrufen der Götter als Stammväter, sondern als Väter schlechthin bezeichnen konnte, indem auch die verbreitete Bezeichnung der römischen Götter als *pater* genealogisch zu verstehen sei. Ich möchte lieber annehmen, daß *indigitare* zunächst auf den Ahnenkult der Geschlechter beschränkt war, und seine umfassendere Geltung ein Beweis dafür ist, wie groß die Bedeutung des Ahnenkultes in Rom einst war. Damit erklärt sich auch, warum so viele Gentilgötter, die ihren Namen von der Gens herleiten, Eingang in den Staatskultus gefunden haben, und überhaupt paßt jene Bedeutung zu dem großartigen Traditionalismus des römischen Wesens. Etymologisch freilich bleiben die Indigetes so unerklärt wie die Novensides, aber wenn diese in der Devotionsformel

[1] Vgl. dazu auch Klausen, Aeneas u. d. Penaten 2, 913, wo sich eine ähnliche Formulierung findet.

bei Liv. 8, 9, 6 zwischen den Laren und den Indigetes stehen, d. h. zwischen den Ahnen des häuslichen Kultus und denen der *gentes*, so werden sie wohl am ehesten den Penaten verwandt gewesen sein, die sowohl Ov. met. 15, 861f. mit den Indigetes verbunden erscheinen, als auch gerade in Lavinium neben Vesta eine beherrschende Rolle spielen.

Weniger günstig tritt die Methode der Frankfurter Schule in der Abhandlung von L. Euing über die Tanaquilsage hervor.[1] Der Versuch, diese Gestalt als eine Göttin zu erweisen, die sowohl mit der etruskischen Thetys wie mit der römischen Vesta verwandt sei, beruht auf Kombinationen, denen ich keine Haltbarkeit zubilligen kann. Es werden bisweilen Dinge unter den Gesichtspunkt der Analogie gebracht, die in Wahrheit gar nichts miteinander zu tun haben. Die Auffassung, daß die Vestalinnen die Hausfrau, nicht die Töchter des Hauses vertreten sollen, scheint mir nicht erschüttert. Was die Legenden von der Weihung oder Schenkung des Campus Martius angeht, so möchte ich jetzt das Aition für die Entstehung der Tiberinsel (Plutarch I) scharf von der Schenkung der Vestalin Gaia Taracia trennen und in der „Tarquiniafassung“ (Plutarch II) eine Kontamination beider Sagen erblicken. Die Schenkung der Gaia Taracia scheint mir nach wie vor der Schenkung der Acca Larentia nachgebildet. Daß der Frauenname Gaia von der Göttin Gaia übernommen sei, kann ich nicht für möglich halten.

Ein sehr erfreuliches Buch hat Lily Ross Taylor über den römischen Kaiserkult geschrieben.[2] Ihre Hauptabsicht ist auf die Darstellung seiner Entstehung und Herausbildung unter Caesar und Augustus gerichtet. Einleitende Kapitel orientieren über die hellenistischen Vorstufen, sowie über die Ansatzpunkte, die sich bereits auf römischem Boden vorfanden. Die folgenden schildern Caesars auf ein hellenistisch-orientalisches Gottkönigtum zustrebende Politik und die auf ihn gehäuften göttlichen Ehren, das Eingreifen des Oktavian nach der Ermordung des Diktators, die Einsetzung des Kultes des Divus Iulius, die Ausgestaltung der Augustusverehrung in Italien und den Provinzen, die Vergottung des toten Kaisers und die Nachwirkung der von dem lebenden begründeten Formen. Man folgt mit Vergnügen der klaren und flüssigen Darstellung, die in bezug auf die Ereignisse nach Caesars Ermordung eine besonders glückliche Lebendigkeit zeigt, und vertraut sich gern dem im allgemeinen gesunden Urteil der Verfasserin an. Sie sagt Beachtenswertes über Caesars Standpunkt, für den die göttliche Verehrung

[1] L. Euing, Die Sage von Tanaquil, Frankfurter Studien 2, Frankfurt a. M. 1933, Klostermann. RM 3,50.

[2] Lily Ross Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, Philological Monographs publ. by the American Philological Association I, Middletown, Connecticut 1931. Vgl. dazu Premerstein, Philol. Wochenschr. 1933, 1114ff.

nicht eine angenehm empfundene Schmeichelei, sondern ein integrierender Bestandteil des von ihm ins Auge gefaßten monarchischen Typus gewesen sei (S. 76)[1], desgleichen über die politischen Motive der Verbindung des Antonius mit Kleopatra (S. 110f.). Mit Recht sieht sie in Oktavian vor allem andern den praktischen Staatsmann (S. 143); auch der Kaiserkult war in erster Linie ein Instrument seiner Politik (S. 237). Für seine restaurierende Tätigkeit ist wichtig, daß ihm die Rolle des Verteidigers der altrömischen Überlieferungen bereits durch den Kampf mit Antonius zufiel, der den orientalischen Herrschertypus vertrat (S. 243). Durchaus unterschreibe ich das Urteil, daß Horaz' Verhalten gegenüber Augustus eher der Ausdruck einer tiefen persönlichen Bewunderung als einer wirklichen religiösen Inbrunst gewesen sei (S. 235), und daß sich diese Bewunderung bereitwillig in der Sprache kultischer Verehrung geäußert habe (S. 235f.). In der Auffassung der vierten Ekloge gehen unsere Wege auseinander; auch scheint es mir fraglich, ob die Hereinziehung des Agathos Daimon und die Deutung der berühmten Proskyneseszene zu Baktra berechtigt ist. Nicht vergessen werden darf, daß die weitgehende Benutzung des höchst instruktiven Münzmaterials dem Buch zu bedeutendem Vorteil gereicht. — Mancherlei Bemerkenswertes zum antiken Herrscherkult hat auch O. Immisch vorgetragen.[2] Er zeigt die innergriechischen Bedingungen des Phaenomens auf, indem er darauf aufmerksam macht, daß für den griechischen Menschen die Grenzen zwischen Mensch und Gott zu aller Zeit fließend waren. Die große Mannigfaltigkeit der Formen, in denen sich die Verehrer der vergöttlichten Fürsten und diese selbst bewegten, wird gut herausgestellt. Insonderheit wird das Auftreten des Antonius als Dionysos behandelt und unter dem Gesichtspunkt erklärt, daß seit dem Ineinanderschmelzen der Bilder dieses Gottes und Alexanders des Großen der Gott das Symbol welterobernder griechischer Zivilisation geworden sei. Wenn demgegenüber die Apolloverehrung des Oktavian als bewußte Antithese aufgefaßt wird, so kann ich Bedenken nicht ganz unterdrücken. Auf die Rolle des Oktavian bei der cena δωδεκάθεος vom Jahre 40 möchte ich nicht viel geben. Freilich, daß der palatinische Tempel schon 36 v. Chr., also vor Actium, gelobt wurde, ist sehr wichtig. Aber eine Spitze gegen Antonius wird bei der Apolloverehrung des Oktavian in unserer Überlieferung nirgends sichtbar, und wenn dieser sich überhaupt einen Gott zueignete, so konnte sein kühles, klares, kluges, beherrschtes Wesen kaum zu einem andern greifen als zu dem, in dem es sich am meisten widergespiegelt sah, wofern nicht der Hauptgrund für dieses

[1] Doch vgl. Premerstein a. a. O. 1116f.

[2] In dem Sammelheft Aus Roms Zeitwende, Leipzig 1931, Dieterich, S. 1—36.

Verhältnis in den Beziehungen des julischen Geschlechtes zu dem Gotte gegeben war.[1] — Unter dem Gesichtspunkt des römischen Kaiserkultes hat O. Weinreich eine Anzahl von Epigrammen des Martial ausführlich interpretiert, deren schmeichlerische Pointe darin liegt, daß verschiedene Tiere (vom Elephanten bis zu den Fischen) durch ihr Gehaben die Witterung der Göttlichkeit Domitians verraten.[2] Es wird gezeigt, wie die spielerischen Motive der Gedichte einen ernsthaften Untergrund volkstümlicher Vorstellungen zur Voraussetzung haben, denen zufolge die Person des Kaisers mit besonderen, übernatürlichen Wirkungskräften begabt ist. Auch die Fische des Domitian (4, 30) nehmen an seiner Heiligkeit teil. Wer sich an ihnen vergreift, an dem vollzieht sich ebenso ein Strafwunder, wie nach syrischem Glauben an denjenigen, die von den Fischen der heiligen Tempelteiche essen.

H. J. Rose arbeitet in einem für weitere Kreise geschriebenen, vergnügten und anregenden Buche die primitiven Elemente der italischen Kultur heraus[3], nachdem er ein Jahr zuvor ein gleichartiges Werk für das griechische Gebiet hat erscheinen lassen. Man lernt daraus allerlei, und so manchem Problem wird schärfer zu Leibe gegangen. Besonders erfreulich ist der Versuch, aus dem praehistorischen Material eine Übersicht über die religiösen Vorstellungen der Vorzeit zu gewinnen (S. 22 ff.). Ergibt sich doch vielleicht aus den individualitätslos zusammengepackten Urnenfeldern der bronzezeitlichen Terremare-Friedhöfe eine Erklärung für die kollektive Auffassung der *di manes* (S. 26 f.). Ethnographische Parallelen sind, wie bei dem Verf. selbstverständlich, mit Takt verwertet, die Wirkungen des Mana unter dem Bilde des elektrischen Stromes mit glücklicher Drastik verdeutlicht. Dies zeigt sich namentlich bei der Erörterung der Bestimmungen, denen zufolge bestimmte Personen, Fremde, Frauen, Sklaven von bestimmten Kulthandlungen ausgeschlossen werden. Der Fremde hat sein besonderes Mana, das den Strom der einheimischen rituellen Aktion unterbricht und stört: *the magical atmosphere is getting decidedly electrical, and it is important that the current should neither be interrupted nor discharged in the wrong direction* (S. 70). Das ist ausgezeichnet formuliert. Für sehr beachtenswert halte ich die Überlegung, ob es nicht richtiger ist, in der peinlichen Exaktheit römischer Rechtsformeln eine Nachwirkung magischer Sprechweise zu erblicken, statt, wie es geschehen, die römische

---

[1] Vgl. Wissowa, Religion u. Kultus d. R.² 296.

[2] O. Weinreich, Studien zu Martial, Literarhistorische und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft H. 4, Stuttgart 1928, Kohlhammer, 74—160.

[3] H. J. Rose, Primitive Culture in Italy, London 1926, Methuen & Co. Vgl. dazu Nilsson, Litteris 5 (1928) 99 ff.

Religion unter juristischen Gesichtspunkten zu betrachten (S. 79). Sehr einleuchtend ist die im Anschluß an Plutarch qu. Rom. 44 gegebene Erklärung, daß dem Flamen Dialis deswegen zu schwören verboten sei, weil die dem Eid inhärierende bedingte Selbstverfluchung ihn beflecken würde (S. 113f., 220). Desgleichen wird die Weihung der Mädchenkleider durch die Braut mit Recht darauf zurückgeführt, daß die Kleidung in sympathetischem Zusammenhang mit ihrem Träger steht; die Gottheit hat also zu verhüten, daß diesem mittels der Kleider ein Schaden angezaubert wird (S. 139). Die *hasta caelibaris,* mit der das Haar der Braut geordnet wurde, hat den Zweck, allen Unsegen daraus zu vertreiben (ebd.). Auch in diesem Buche des Verfassers finde ich manche höchst erfreuliche Übereinstimmung mit eigenen Ansichten (s. diese Zeitschr. 23 [1925] 299), vgl. zu den *Saliae virgines* (S. 99f.) Röm. Mitt. 36/37 (1921/22) 22f., zu den Fordicidia (S. 101) Neue Jahrb. 1911, 27, 332. Die Lupercalia erscheinen als ein Ritus der Wolfsabwehr (S. 105), vgl. diese Zeitschr. 13 (1910) 485f., und S. 106 ist der sekundäre Charakter des Schlagens der Frauen seitens der Luperci klar hervorgehoben, vgl. a. a. O. 492ff. Daß die Vestalinnen als die Haustöchter des Königs betrachtet werden (S. 82ff.), halte ich nicht für richtig, vgl. oben S. 114. Dem agrarischen Larenursprung (S. 81) ist durch die *ollae,* die von den Arvalen der *mater Larum* als *cena* den Hügel hinunter geworfen werden, ein schwerer Stoß versetzt worden, vgl. oben S. 104, sowie Fornari *Bull. com.* 42, 317ff.; Lily Ross Taylor *Amer. Journ. of Arch.* 29 (1925) 299ff., wo nur allzuviele Göttinnen, selbst Vesta, als Erdgöttinnen in Anspruch genommen werden. Nicht zutreffend scheint mir die mit W. Otto, Die Manen 59ff. sich berührende Auffassung von Genius und Juno als den *powers of reproduction of the family or clan,* noch die wohl von Dieterich angeregte Meinung, daß das römische Kind nach der Geburt auf die Erde gelegt werde, damit es aus dieser seine Seele empfange, vgl. meinen Artikel *Birth* in Hastings' *Encyclopaedia of Ethics and Religion* S. 649b; Goldmann, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. 21 (1911) 410. — Eine sehr nützliche Zusammenstellung der primitiven Elemente der römischen Religion hat E. E. Burriss auf Grund eigener fünfjähriger Quellenlektüre gegeben.[1] Neben vielen bekannten Dingen wird ein jeder hier und dort auf Material stoßen, das ihm neu ist. Man wird den Deutungen des Einzelnen in den meisten Fällen zustimmen können, wie z. B. bei der Zurückführung der skrupulösen Formalistik des römischen Gebets auf die bei der magischen Beschwörung geforderte wörtliche Genauigkeit (S. 187). Nachteilig bemerkbar macht sich, daß der Verfasser nur wenig über die englische Fachliteratur hinausgeschaut hat.

[1] E. E. Burriss, Taboo, Magic, Spirits, a Study of Primitive Elements in Roman Religion, New York 1931, Macmillan Company.

Ein weiterer Umblick hätte ihm zuweilen vielleicht plausiblere Erklärungsmöglichkeiten verschafft.[1] Den Talisman als apotropäisch und das Amulett als segenbringend aufgefaßt zu sehen (S. 146), war mir neu: mir schienen diese Begriffe immer die umgekehrte Bedeutung zu haben. Pales ist von den Parilia wahrscheinlich zu trennen (vgl. S. 148). Das Lachen der Luperci auf das Grinsen der Wölfe zu beziehen (S. 162), geht doch wohl etwas weit. Die Tänze der Salier haben mit dem Hochwachsen des Getreides nichts zu tun (vgl. S. 172). Pales war nicht unbestimmten Geschlechtes (S. 188), sondern durch je eine männliche und eine weibliche Gottheit des gleichen Namens vertreten: es gab zwei Pales. Daß die Fetialen ursprünglich ein Bild des Juppiter in fremdes Gebiet mitnahmen (S. 199), hätte angesichts der Bildlosigkeit des ältesten Kultus dem Servius nicht geglaubt werden dürfen. S. 137 und 223 enthalten einen Widerspruch in der Deutung der Argei. Die zweite Auffassung (Opfer an den Stromgott) ist mir die wahrscheinlichere.

Die auch für den römischen Kultus bedeutsame alte Inschrift unter dem Lapis niger ist erneut von F. Leifer und E. Goldmann behandelt worden, deren Arbeiten in einem Beiheft der Klio vereinigt sind.[2] Leifer teilt einen nachgelassenen Rekonstruktionsversuch Graffunders mit und kritisiert sowohl diesen, wie den von Stroux (Philol. 86 [1931] 460ff.). Er lehnt beide ab. Die Rechtfertigung für die Publikation des Graffunderschen erblickt er darin, daß die Erkenntnis trotz des negativen Ergebnisses gefördert werde. Man darf zweifeln, ob dieser Gesichtspunkt ausreicht, auch wenn man ihn mit dem der Pietät verbindet. Die Deutung Goldmanns kann nicht befriedigen. Weniger wegen der Unsicherheiten in der Ergänzung als wegen des supponierten Inhaltes. Daß ein untadeliger Widder als ein Widder, „der hinsichtlich des Wollhaares nicht schlecht ist“, bezeichnet und dies durch die Worte *ovem masem, quoi ha(u) vel(l)od nequam est* ausgedrückt sein soll, erscheint nicht glaubwürdig, und ebensowenig kann ich der Ergänzung Z. 7ff. zustimmen. Nach dieser soll der König, wenn er während seiner feierlichen Fahrt in Erfahrung bringt, daß ihm auf seinem Wege ein Wagen entgegenkommmt, dem Kalator den Befehl geben, das Gefährt anzuhalten („und damit eine Arbeitsleistung zu verhindern, die der Rex nicht sehen darf“); ferner soll der Kalator die Zugtiere jenes Wagens schnell ergreifen und ihn zur Seite wenden, bis der König seinen Weg *rite* fortgesetzt hat. Daß derartige Einzelheiten, deren Erledigung sich

[1] Für die S. 82 gegebene Erklärung des Quinquatrus war Wackernagel, dieses Archiv 22 (1923/24) 215f. zu zitieren.

[2] Zum Problem der Foruminschrift unter dem Lapis niger: I. F. Leifer, Zwei neuere Lösungsvorschläge, II. E. Goldmann, Deutungsversuch. Klio, 27. Beiheft (Neue Folge 14. Beiheft), Leipzig 1932, Dieterich. *RM* 5,60.

jeweils aus der besonderen Situation ergeben würde, in einer hocharchaischen *lex* vorgeschrieben sein sollten, halte ich für undenkbar. Wer die Ergänzungen von Stroux neben diesen neuesten Deutungsversuch hält, wird jenen trotz der von Leifer vorgetragenen Kritik unbedingt den Vorzug geben. — Auf das gegenseitige Verhältnis von Priestertum und Magistrat kommt F. Leifer in einer umfangreichen staatsrechtlichen Abhandlung zu sprechen.[1] In einer Auseinandersetzung mit Mommsen und Wissowa wendet er sich insbesondere gegen die Auffassung von einer ursprünglichen Trennung zwischen Priestertum und Magistrat und verficht die hypothetische These, daß zu Beginn der Republik die Vorstandschaft des Pontifikalkollegiums nicht beim Pontifex Maximus, sondern bei dem republikanischen Gemeindehaupt, dem Nachfolger des Königs, gelegen habe (S. 122ff.). Weiterhin stützt er diese Ausführungen durch ebenfalls hypothetische Analogien, die aus etruskischen Beamten- und Priesterinschriften gewonnen werden: so wird für die etruskischen Funktionäre eine Vereinigung von weltlichen und sakralen Funktionen angenommen (S. 290ff.). Mir scheinen in der ganzen Frage primäre Vereinigung verschiedener Funktionen in einer Person und sekundäre Kumulation von Ämtern nicht genügend geschieden zu sein.

Eine phantastische Erklärung des Arvalliedes bietet M. Budimir in einer serbisch geschriebenen Abhandlung, der ein lateinisches Summarium angehängt ist.[2] Es genügt vielleicht anzuführen, daß der Schluß der zweiten Zeile *Sinc' urre, Rein, pleores!* gelesen und übersetzt wird: *Hinc averte imbres, Reine! Rein* wird als Vokativ Sing. von *Reinos* gedeutet; dies sei der Name eines regenbringenden Dämons, verwandt mit *Rhenus*. — In einem linguistischen Riesenwerk von zusammen 890 Seiten bemüht sich M. Nacinovich um das Verständnis des gleichen Textes, dem sabinische Herkunft zugeschrieben wird.[3] Seine Deutung der zweiten und dritten Zeile lautet: *Ne voluerit Mars (et) Semones incurrere in pleores* (sc. *fruges*). *Satur fuat Mars: (ideo ei) mola (et) sal imponantur* (2, 331f., 334).

Zu Gebet und Wunder hat O. Weinreich eingehende, weit über das römische Gebiet hinausgreifende, namentlich das griechische miteinbeziehende Studien vorgelegt.[4] In einer ersten Abhandlung werden,

---

[1] F. Leifer, Studien zum antiken Ämterwesen, I. Zur Vorgeschichte des römischen Führeramts. Klio, 23. Beiheft (n. F. 10. Beiheft), Leipzig 1931, Dieterich. *RM* 24,—.

[2] M. Budimir, Carmen Arvale, Serb. kgl. Akad., Beograd-Semun 1926. 15 Dinar.

[3] M. Nacinovich, Carmen Arvale, I. Il testo, II. I fonemi e le forme, Roma 1933, 1934, Tipografia del Senato.

[4] O. Weinreich, Gebet und Wunder, zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte, Einzelausgabe aus Genethliakon W. Schmid, Tübinger Beitr. zur Altertumswiss. H. 5, Stuttgart 1929, Kohlhammer.

ausgehend von einer Stelle in Terenz' Andria, die egoistischen Gebete vom Typus der Verse „O heiliger Sankt Florian, verschon' dies Haus, zünd andre an!“ besprochen, wobei sich zeigt, daß die Römer im Gegensatz zu den Griechen und ganz im Sinne der Florianformel das von sich selbst weggewünschte Übel gern irgendwelchen Nachbarn zudachten. Auch wird die den Römern eigentümliche konkrete Auffassungsweise bei der Erörterung der horazischen Ode 1, 21, wo der Dichter das Unheil zu den Persern und Briten wünscht, gut betont; daß hingegen der *bellum, famem, pestem* vertreibende Apoll (V. 13f.) orphischen Anregungen verdankt werde (S. 19), ist mir nicht glaublich. Die weit größere zweite Abhandlung gibt eine reich gegliederte Übersicht über alle möglichen Arten wunderbarer Türöffnung: automatisches Aufspringen von Türen vor einer Gottheit oder vor göttlichen (heiligen) Menschen (die auch verschlossene Türen passieren können); ominöse Bedeutung selbsttätiger Öffnung; wunderbare Befreiung von eingekerkerten göttlichen Personen durch Abfallen der Fesseln und Aufspringen der Gefängnispforte; Öffnung verschlossener Türen durch Zauber und Gebet. In Legenden erscheint das Türwunder als Ordal zur Bekräftigung von Unschuld, Recht und Heiligkeit, und Firmicus Maternus feiert mit überschwänglicher Rhetorik Christi Macht über die Pforten der Hölle und des Himmels. Mit besonderer Liebe hat sich der Verfasser (um von den Befreiungswundern der Apostelgeschichte hier abzusehen) in die Eingangsszenen des Curculio versenkt, in denen die Tür zur Geliebten eine Rolle spielt; er führt uns in drei Stufen von der menschlich-affektiven Türbelebung über eine dionysische Paratragödie zu magisch-parodischer Türbeschwörung (S. 205ff.). Um zunächst von dem letzten etwas zu sagen, so vermag ich (unbeschadet des ursprünglichen Sinnes von *occentare*, V. 145) eine Beschwörung nicht zu erblicken. Die Riegel werden personifiziert und wie Menschen dringlich gebeten, die Tür freizugeben und das Mädchen herauszulassen, aber sie schlafen und hören nicht: sieht dies nach Zauber aus? Vollends die Aufforderung an die Riegel, wie Tänzer emporzuspringen (und dadurch die Tür zu öffnen), darf doch nicht zu der Annahme führen, daß der Vergleich mit den Tänzern die Riegel zu Medizinmännern mache, die durch magisches Springen das Mädchen zwingen, herauszukommen (S. 226). Aber auch in der Bewertung der zweiten Stelle (V. 91ff.) kann ich dem Verf. zu meinem Bedauern nicht folgen: mir scheint hier alles aus dem der Stelle immanenten Spiel des Witzes ableitbar. Wenn hier der an der Schwelle ausgegossene Wein die trunksüchtige Alte aus dem Hause lockt und diese erregt umherirrt, bis Phaedromus als Weingott sie tränkt, so kann, glaube ich, von der Parodie einer Dionysosepiphanie doch nicht gut geredet werden, geschweige denn daß wir weiter zu der Vermutung

schreiten sollten, daß dem Canticum eine Tragödie zugrunde liege, deren erfolgreiche Aufführung die Parodie des Plautus hervorrief. Nur kurz sei angemerkt, daß V. 93 ein selbsttätiges Aufgehen der Türen keineswegs angedeutet wird. Im Gegenteil weist die V. 95 ausgesprochene Aufforderung zur Ruhe (die mit dem kultischen *εὐφημεῖν* doch nichts zu tun hat[1]) darauf hin, daß die erwartete öffnende Person zunächst beobachtet werden soll. Wenn Phaedromus auf die Frage der Alten, wie weit der 'Gott' entfernt sei, auf die gezeigte Lampe oder Laterne verweist (V. 117), so soll das Licht (die Szene spielt ja nachts) eben die Stelle bezeichnen, wo er steht, schwerlich den Lichtglanz der Epiphanie parodieren (S. 214), und wenn dann weiter die Alte ihn auffordert, sich ihr mit größerem Schritt zu nähern (V. 118), so kann ich das nicht auf das mächtige Ausschreiten der Götter (S. 214 f.), sondern nur auf die Stärke ihres Durstes, dem der Wein nicht schnell genug kommen kann, beziehen (der Ausdruck *grandiorem gradum* ist ja zudem auch um der Alliteration willen gewählt). Schon V. 121 dankt die Alte mit den Worten *salve, oculissume homo*, was doch wohl auf die Sphäre der ganzen Partie ein Licht zurückwirft. Doch durch diese Bemerkungen wird der Wert der Arbeit nicht geschmälert, der darin besteht, daß mancherlei Dinge, die einem in ihrer Vereinzelung da und dort entgegentraten, hier vereinigt, durch eine Fülle verwandten Materials vermehrt und in ihrem Zusammenhange durchgedacht sind. Und sehr beherzigenswert ist die Einschärfung, daß die Tür nirgends so lebendig personifiziert worden ist wie in Rom, wo sie ja auch in Gestalt des Janus als Gottheit verehrt wurde (S. 35 f.).

Über die Herkunft und Wesensänderung der Sibyllinischen Bücher hat W. Hoffmann[2] Ansichten vorgetragen, die der üblichen Auffassung von Grund aus entgegengesetzt sind. Er nimmt an, daß die *libri* ursprünglich gar nicht jene Bezeichnung getragen hätten, ja daß sie überhaupt nicht griechischer Herkunft gewesen wären. Vielmehr handele es sich um eine römische Einrichtung, eine Sammlung von Sühnevorschriften, die erst nach 217 v. Chr. den Charakter einer Orakelsammlung angenommen habe und dann nach Analogie der in hellenistischer Zeit aufkommenden sibyllinischen Wahrsagungsbücher benannt worden sei. Ich weiß nicht, ob eine so scharfe Scheidung zwischen Sühnevorschriften und Prophezeiungen durchgeführt werden kann. Eine Formulierung in der Art wie die der *carmina Marciana* Liv. 25, 12, 10 *hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res vestra melior* ist bei den prokurativen Sühnevorschriften jederzeit denkbar, und damit eine Verbin-

[1] Ein *εὐφημεῖτε* wäre auch im Munde des 'Dionysos' selbst wenig passend.

[2] W. Hoffmann, Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom, Diss. Leipzig 1933. Vgl. W. Kroll, Gnom. 10 (1934) 387 f.

dung von Piacula und Orakel. Es konnte an den besonderen Umständen liegen, ob das eine oder das andere mehr hervorgekehrt wurde. Überdies aber enthielten die Gutachten der Decemviri doch Deutungen des in den *libri* Vorgefundenen, so daß ein Rückschluß auf den Wortlaut jener mehr oder weniger mit einer unbekannten Größe rechnet. Auch daß die Bücher ursprünglich gar nicht sibyllinische genannt worden seien, kann aus der Tatsache, daß Livius in den meisten Fällen dieses Beiwort wegläßt, nicht gefolgert werden, da es nur natürlich ist, daß man bei diesen *libri* κατ' ἐξοχήν auf das Beiwort verzichtete. Schließlich aber — und dies ist das Gravierendste —: wie soll man es erklären, daß die Decemviri, die Vertreter des *graecus ritus* (Varro de l. l. 7, 88), mit den Sibyllinischen Büchern verbunden sind, wenn diese eine altrömische Institution waren, von der Tatsache zu schweigen, daß die Decemviri eben wegen jener Verbindung als *antistites Apollinaris sacri* bezeichnet werden und die apollinischen Symbole, Dreifuß und Delphin als Abzeichen führen? Soll der ganze Begriff des *graecus ritus* erst im 2. Jahrh. v. Chr. entstanden und sollen die alten *libri* in lateinischer Sprache verfaßt gewesen und später durch griechische Orakel ersetzt worden sein?

Auf der Grundlage eines wilden Gallimathias von Religions- und Sprachgeschichte gibt H. de Barenton eine neue Übersetzung des als Totenritual gedeuteten Textes der Mumienbinde von Agram.[1] Der Schlußteil der Abhandlung kommt zu dem Resultat, daß die Etrusker von Chaldäa über Ägypten, Syrien, Kleinasien und Griechenland nach Italien gewandert sind. In Ägypten saßen sie während der 1. und 2. Dynastie. Als sprachliche Probe wird vielleicht die Erklärung des Namens des Bakchos-Dionysos genügen (S. 78). Er ist ägyptisch (wie das Etruskische überhaupt ein ägyptischer Dialekt ist): *bah* = Palme, *xu*, *xus* = opfern, *di* = machen, *hun xus* = Rebenopfer. Der Name des Gottes bedeutet also: „der Priester des Palmbaumes und der Reben."

Von den verschiedenen Teilen des sehr verdienstlichen römisch-germanischen Atlas[2] beziehen sich namentlich der dritte und vierte, in denen die Grab- und Weihedenkmäler von Koepp behandelt werden, auf das sakrale Gebiet. Doch enthält auch der zweite Abschnitt über die bürgerlichen Siedlungen, den Drexel bearbeitet hat, hierher gehöriges Material, nämlich Abbildungen usw. von Gräbern und Heiligtümern. Wir lernen, daß die römischen Friedhöfe außerhalb der Siedlungen lagen, daß im 1. und 2. Jahrh. n. Chr. nur Verbrennung üblich

---

[1] H. de Barenton, Le texte étrusque de la momie d'Agram, Paris 1929, Leroux.

[2] Germania Romana, ein Bilderatlas, zweite erweiterte Auflage, Text und Tafeln, Bamberg ohne Jahr, Buchner.

war und die Bestattung um 200 eindrang, daß die meisten Tempel gallischen Grundriß, d. h. eine ungefähr quadratische Cella mit breitem Säulenumgang auf allen vier Seiten aufweisen und daß dieser Grundriß auch von den germanischen Kulten übernommen wurde. Drexels knappe, präzise Darstellung ist dem Zweck des Atlas vorzüglich angepaßt. Von Koepps etwas weitschweifigen Präambeln, die der Beschreibung der Tafeln vorausgehen, kann man leider nicht das gleiche sagen. Über die Mainzer Juppitersäule oder über die Juppitergigantensäulen sich in solcher Ausdehnung zu verbreiten, scheint mir an dieser Stelle um so weniger angebracht, als schließlich doch vieles im Problematischen stecken bleibt. Gut dargelegt werden die angesichts der *interpretatio Romana* sich häufig ergebenden Deutungsschwierigkeiten sowie die Kriterien dafür, ob in Name oder Bild ein römischer oder einheimischer Gott anzuerkennen sei (IV S. 5 f., 21). Auch wird mit Recht sehr skeptisch darüber geurteilt, wie weit in den aus alter Symbolik stammenden sepulkralen Motiven (Löwen, Sphinx usw.) noch der ursprüngliche Sinn gefühlt werde (III S. 14, 25 f.). Zweifellos ist weithin bloß ornamentale Verwendung anzunehmen. Die Tischszene III T. 19, 3 möchte ich angesichts der von Küche und Weinkeller umgebenen irdischen Mahlzeit ebd. T. 37, 3 nicht auf die Tafelfreuden des Jenseits beziehen (vgl. ebd. S. 15 f.), und auch in Taf. 19, 1 liegt wohl eher eine Erinnerung an das irdische Beisammensein vor; dagegen muß der Gestalt des Orpheus eine eschatologische Bedeutung zugesprochen werden (ebd. S. 45 f.). — Über die Ausgrabungen in dem von ihm entdeckten einzigartigen Tempelbezirk des spätrömischen Trier ließ Siegfried Loeschke einen vorläufig zusammenfassenden Bericht erscheinen.[1] Danach sind an die vierzig Tempel und Kapellen aufgefunden worden, deren älteste dem 1. Jahrh. n. Chr. angehören. Namentlich die einheimischen mütterlichen Gottheiten mit noch unbekannten Namen sind vertreten, dazu die Pferdegöttin Epona. Die männlichen Gottheiten des Landes erscheinen meist in der Interpretatio Romana. Neben Juppiter, Herkules und Merkurius begegnet der bekannte Apollo Grannus und der ganz neu auftretende, dem Vertumnus gleichgesetzte Pisintus, der Menschenopfer empfangen zu haben scheint. Für die Deutung des über einem liegenden Mann stehenden Stieres auf einen Wassergott wäre weitere Bestätigung erwünscht. Auch Mithras ist in dem Trierer Bezirk verehrt worden; es hat sich ein wertvolles Relief mit Darstellung seiner Felsgeburt gefunden. Der Nachtrag des Berichts erwähnt, daß man ein Theater festgestellt hat. Also gab es auch in diesem Temenos kultische Aufführungen.

[1] S. Loeschke, Die Erforschung des Tempelbezirks im Altbachtale zu Trier, Berlin 1928, Mittler & Sohn.

In Dieburg (etwa 15 km östlich von Darmstadt) wurde ein Mithreum ausgegraben[1], das durch eine Fülle neuer Züge bemerkenswert ist. Die Veröffentlichung hat Fr. Behn besorgt. Es lag außerhalb der Stadtmauer und war fast genau west-östlich orientiert. Seine Zerstörung erfolgte vielleicht durch Christen. Das um die senkrechte Achse drehbare Kultbild zeigt auf der Vorderseite im Hauptfelde den reitenden Mithras auf der Jagd, eine ungewöhnliche Darstellung, die inzwischen in dem Mithreum von Dura am Euphrat ihre Parallele gefunden hat[2], so daß die Erklärung aus der Gleichsetzung des persischen Gottes mit dem einheimischen Wodan entfällt. Auf der Rückseite des Kultbildes[3] erscheint Mithras als Phaëthon[4] vor dem Sonnengotte. Er erbittet die Sonnenrosse, um mit ihnen den Weltbrand zu erzeugen, den wir als persische Lehre aus Dion von Prusa (S. 36, 39 ff.) kennen. Auch die Begleitbilder der Vorderseite enthalten wichtige neue, zum Teil noch nicht genügend geklärte Darstellungen, z. B. sieht man auf der rechten Seite, auf dem zweiten Bilde von unten einen Baum mit drei Ästen, auf deren jedem ein Kopf des Mithras sitzt, eine bisher nicht vorhandene Ausdrucksform für eine Art Dreieinigkeit des Gottes, zu der der *τριπλάσιος Μίθρας* bei Ps. Dionysios Areopagita ein Gegenstück bietet (S. 15). Daß Cautes und Cautopates beiderseits des jagenden Gottes auf dem Hauptbilde der Vorderseite beide die Fackel aufrecht halten, ist ein sehr seltener Zug: in der Regel ist die eine Fackel gesenkt. Von sonstigen Funden, die im Heiligtum gemacht wurden, seien eine Statue des Merkur (= Wodan?), die Fragmente einer Minerva und Juno, sowie die Gruppe einer Muttergottheit mit Kind erwähnt: weibliche Gottheiten sind auch in anderen Mithreen beobachtet worden. Unter dem ausgegrabenen Gerät sind Mühlsteine und Reibschalen wichtig, weil sie darauf hinzuweisen scheinen, daß das Kommunionsbrot im Heiligtum selbst hergestellt wurde. Zwei Gefäße waren als Bauopfer in den Boden des Kultraumes eingegraben. Nahebei wurde auch der Brunnen, der das nötige Wasser für die heiligen Handlungen lieferte, aufgedeckt. Für das als Beiname von Göttern so häufig gebrauchte *sanctus* (S. 38) wäre auf Link *De vocis ‘sanctus’ usu pagano,* Diss. Königsberg 1910, S. 28 ff. zu verweisen. — Die bei Petron 39 aufgeführten Bezeichnungen für die verschiedenen Charaktere, die unter den verschiedenen Tierkreis-

---

[1] Fr. Behn, Das Mithrasheiligtum zu Dieburg, Römisch-germanische Forschungen I, Berlin und Leipzig 1928, De Gruyter. Vgl. dazu Nock, Gnom. 6 (1930) 30 ff.

[2] Vgl. Rostovtzeff, Röm. Mitt. 49 (1934) 190.

[3] Vgl. Wüst, dieses Archiv 32 (1935) 219 ff.

[4] Vgl. Cumont, Rev. de l'hist. des rel. 103 (1931) 36 f.; 104 (1932) 102 f.; Rose ebenda 105, 98 ff.

zeichen geboren werden, erörtert und interpretiert J. de Vreese in einem trotz großer Breite vielfach förderlichen Kommentar.[1] Sein Verdienst wird dadurch nicht geschmälert, daß er in dieser oder jener Einzelheit vielleicht nicht das Richtige getroffen hat (vgl. Wilh. Kroll, Philol. Wochenschr. 1927, 904 f.). — F. Cumonts ausgezeichnetes und unentbehrliches Buch über die orientalischen Religionen im römischen Heidentum ist in vierter Auflage erschienen.[2] Während der Text nur leichte Änderungen erfahren hat, sind die Anmerkungen erheblich vermehrt und durchgreifend umgestaltet worden: mehrfach wurden kürzere Diskussionen wichtiger Probleme in ihnen untergebracht. Neu ist ein sehr zu begrüßender Anhang über die dionysischen Mysterien, deren Gesamtbehandlung Wilamowitz gleichzeitig forderte.[3] Auch ist das Werk durch eine Anzahl sorgfältig ausgewählter Abbildungen bereichert.

In dem groß angelegten Werke von E. Stein über die Geschichte des spätrömischen Reiches[4] finden auch die Endkämpfe der heidnischen Religion ihren passenden Platz und manch interessante Beleuchtung. Die politische Seite des Kaiserkultes wird zutreffend hervorgehoben (S. 10). Konstantins Kirchenpolitik wird im Gegensatz zu Ed. Schwartz nicht so sehr auf staatsmännisch praktische, als vielmehr auf ideelle Gründe zurückgeführt, für die Verbindung von Staat und Kirche überdies auf das Beispiel der zoroastrischen Staatskirche hingewiesen (S. 147, vgl. auch S. 8). Maximinus erscheint in seinen Versuchen, den heidnischen Kultus mit hierarchisch gegliederter Priesterschaft zu organisieren und damit der christlichen Kirche einen Konkurrenten gegenüberzustellen, als Vorläufer Julians (S. 136), der auch im einzelnen christliche Einrichtungen, wie die Kranken- und Armenpflege nachahmte (S. 253). Daß die rein äußerliche Entsühnung durch rituelle Mittel eine wesentliche Ursache der Verbreitung des Mithraskultes und des Christentums gewesen sei (S. 11), scheint mir mehr als zweifelhaft, und auch die Frage nach der Möglichkeit eines endgültigen Sieges des Heidentums über das Christentum im Falle des Unterliegens des Theodosios (S. 329) unterschätzt doch wohl die Stoßkraft der neuen geistigen Bewegung.

In einer an Nordens 'Geburt des Kindes' anknüpfenden, nicht sehr erheblichen Abhandlung zur vierten Ekloge, die in einem Sammel-

---

[1] J. de Vreese, Petron 39 und die Astrologie, Amsterdam 1927, Paris.

[2] F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 4. Auflage, Paris 1929, Geuthner.

[3] Studi Ital. 7 (1929) 99 f.

[4] E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches, Band I: Vom römischen zum byzantinischen Staate, Wien 1928, Seidel.

bande von philologischen Aufsätzen des Verfassers[1] wieder abgedruckt ist, deutet E. Cocchia den *puer* bemerkenswerter Weise wieder auf den erwarteten Sohn Oktavians (S. 143 ff.). — Auf einem ganz neuen Wege sucht H. Wagenvoort das Rätsel der vierten Ekloge zu lösen.[2] Er geht von dem nach Caesars Tod erschienenen Kometen aus, der nach astrologischer Lehre für Rom und Italien Glück bedeutete (Serv. Aen. 10, 272), und den Augustus nach Plin. n. h. 2, 94 auf sich selbst bezogen hat: *interiore gaudio sibi illum natum seque in eo nasci interpretatus est.* Diese Worte erklärt W. dahin, daß Augustus auf Grund der Erscheinung des Kometen und des Sibyllinums von der Geburt des Weltheilandes in sich selbst die Inkarnation einer Gottheit erwartet habe und damit seine Wiedergeburt als Heiland und Friedensfürst. Dieser Gedanke liege auch der Ekloge zugrunde. Die Einwände, die sich gegen diese These erheben, hat W. selbst formuliert und zu entkräften gesucht, nicht mit ausreichendem Erfolge, wie ich glaube. Hinzufügen möchte ich noch, daß mir die Schlußverse der Ekloge mit ihrem Einblick in die Intimitäten der Wochenstube nicht verständlich wären, wenn wir in dem neugeborenen Weltheiland den wiedergeborenen Augustus zu erkennen hätten. Das *se in eo nasci* der oben ausgehobenen Pliniusstelle glaube ich auf den Beginn des eigenen Aufstiegs des Oktavian zur Macht beziehen zu müssen.[3] Vollkommen zutreffend ist die Deutung der *ultima aetas* (V. 4) auf eine Übergangszeit und deren Verbindung mit dem *regnum Apollinis* (V. 10).[4] — Eine neue Theorie zur Erklärung der vierten Ekloge Vergils hat auch J. Carcopino vorgetragen[5]: sie soll ihre wesentlichen Motive der Gedankenwelt der pythagoreischen Kreise verdanken, denen Vergil nahe gestanden habe. Diese These zu beweisen, ist ihm ebensowenig gelungen, wie die andere, daß Saloninus, der Sohn des Pollio, der erwartete *puer* sei. Auch der Versuch, diesen *puer* nur als einen Zeitgenossen des goldenen Geschlechts darzustellen, der in keiner Weise als ein besonderer Retter und Heiland zu gelten habe, muß abgelehnt werden. Dagegen ist zu begrüßen, daß der Frieden von Brundisium als die notwendige Vorbedingung der Ekloge betrachtet und der *puer* als ein wirkliches Menschenkind angesprochen wird. Nordens Meinung, daß die Ekloge ein Gratulationsgedicht für Pollio sei, findet eine glaubhafte

---

[1] E. Cocchia, Studii critici di filologia classica e moderna I, Napoli 1926, Rondinella und Loffredo.

[2] H. Wagenvoort, Vergils vierte Ekloge und das Sidus Iulium, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde 67 A 1, Amsterdam 1929.

[3] Vgl. auch E. Pfeiffer, Virgils Bukolika (s. unten S. 128) S. 92, 111.

[4] Vgl. unten S. 129.

[5] J. Carcopino, Virgile et le mystère de la IVe églogue, Paris 1930, L'artisan du livre. Vgl. Gnom. 6 (1930) 522 ff.

Umgestaltung, indem der tatsächliche Amtsantritt des Konsuls, wie nachgewiesen wird, nicht zu Beginn des Jahres 40, sondern eben nach dem Frieden von Brundisium erfolgte. — Eine dionysische Interpretation der vierten Ekloge versucht H. Jeanmaire.[1] Als Eltern des zu erwartenden Kindes werden wieder einmal Antonius und Kleopatra betrachtet, was doch dem römischen Publikum jener Zeit unmöglich zugemutet werden konnte. Neben Antonius, dem neuen Dionysos, stehe Kleopatra als die neue Isis, auf die auch die Virgo des vergilischen Gedichtes zu beziehen sei. Ein ganzes Kapitel ist dem hellenistischen Dionysoskult und seiner Verschmelzung mit dem Herrscherkult gewidmet, um den Hintergrund für die vorgetragene Hypothese zu schaffen. V. 10 der Ekloge soll bei der Nennung des Apollo zugleich mit an Dionysos gedacht sein (S. 60). Datiert wird die Ekloge spätestens Anfang November 41 (S. 43); sie sei vor der ersten Ekloge (S. 57) und vor der 16. Epode des Horaz (S. 66) entstanden.[2] Daß das Gedicht einen *alexandrinisme très étudié* zeige (S. 8), paßt nicht recht dazu, daß ihm *gravité* und *religiosité* zugeschrieben wird (S. 5). Eigenartige chronologische Phantasmata finden sich S. 95 ff. mit Bezug auf das Datum der Ekloge und die von der Prophetie des Gedichtes intendierte Periode des Aufstiegs zum goldenen Säkulum. Ein Kapitel ist der Geburtsgeschichte Christi und der Herkunft ihrer Motive gewidmet (S. 157 ff.). — Hier muß auch der philologisch gründlichen Abhandlung gedacht werden, die E. Linkomies (früher Flinck) der vierten Ekloge gewidmet hat.[3] Besonders begrüße ich in ihr die Auffassung, daß die Ekloge nicht von religiösem Gefühl getragen sei (S. 186), und daß man sie nicht ernstlich pathetisch nehmen dürfe (S. 188). In mehreren wesentlichen Punkten weiche ich freilich von dem Verf. ab. So bestreitet er, daß in der Ekloge von einem Weltheiland die Rede sei und sieht in dem *puer* wieder den einen Sohn des Pollio, Asinius Gallus. Die Verse 48 ff., die bei dieser Annahme Schwierigkeiten bereiten, betrachtet er (S. 151 f.) als Anrede an Apollon, womit sich aber V. 10 nicht vereinigen läßt. Auch der temporalen Bewertung des *quo* in V. 8 (S. 156 ff.) vermag ich nicht zu folgen, ebensowenig der Ablehnung des bedingenden *modo* ebenda (S. 158 f.). Undenkbar scheint mir, daß nach V. 7 die Götter auf die Erde zurückkommen sollen. Es steht diese Deutung im Zusammenhang mit dem Gedanken des Verfassers, daß sich nach den Intentionen Vergils in der letzten Periode vor dem goldenen Zeitalter, in der man sich befindet, eine Rückentwicklung vom Schlechten zum Guten vollziehen werde, bei

---

[1] H. Jeanmaire, Le messianisme de Virgile, Paris 1930, J. Vrin.

[2] Dies zweite hat von den Früheren namentlich Witte nachgewiesen, Philol. Wochenschr. 1921, 1097 ff.

[3] In der finnischen Zeitschrift Arctos 1 (1930) 149—194.

der sich in umgekehrter Abfolge die Dinge wiederholen würden, die sonst bei der Entwicklung vom goldenen Zeitalter zum schlechten hin eingetreten waren (S. 164 f., vgl. 189 f.). Demgemäß müsse vor dem goldenen Zeitalter eine heroische Zeit wiederkehren, in der die Götter auf die Erde zurückkommen (S. 167 f.). Aber abgesehen davon, daß in dem Gedicht an eine heroische Zeitstufe erst in Verbindung mit der Jugendzeit des *puer* gedacht wird (V. 34 ff.): für die Vorstellung, daß die Götter in heroischer Zeit auf Erden gelebt hätten, vermisse ich einen Nachweis. Die Stelle des Catull 64, 384 ff., auf die der Verf. S. 169 f. so großen Wert legt, spricht nur von gelegentlichen Besuchen der Götter bei den frommen Heroen und Sterblichen. Die Interpretation der Verse 15 f. aber, die Linkomies auf das Leben deutet, das Pollios Sohn in der heroischen Zeit in Gesellschaft von Göttern und Heroen auf Erden führen werde (S. 170), ist m. E. schon darum nicht haltbar, weil die Worte *ille deum vitam accipiet* mehr bedeuten als ein Leben auf Erden unter den Göttern oder gar in nur gelegentlicher Berührung mit den Göttern. Daß der *puer* bei Abfassung der Ekloge schon geboren war (S. 175), scheint mir angesichts der Verse 8 ff. ebensowenig möglich, wie daß sich *risu* (V. 60) auf das Lachen der Mutter bezieht (S. 181 ff.). — Mit Umsicht und großer Literaturkenntnis hat E. Pfeiffer in seinem Buche über Vergils Bukolika das Problem der vierten Ekloge behandelt.[1] Er findet, daß Vergils Gedicht in Form und Aufbau von einer Poesie zu Ehren der Epiphanie von Göttern und Machthabern abhängig ist, die sich aus den rhetorischen Vorschriften für entsprechende hymnische λόγοι rekonstruieren läßt. Bei der großen Zahl der Abweichungen von der Regel, die Pf. selbst aufzeigt, scheint es indessen geraten, von einem Schema, an das Vergil sich angelehnt habe, lieber abzusehen, zumal die einzelnen in Betracht kommenden Motive stark auf das Konto der sibyllinischen Vorlagen geschrieben werden können. Dem *puer* wird auch von Pf. eine bestimmte Persönlichkeit vindiziert; dabei liegt offenbar ein Mißverständnis vor, wenn die von mir im Gnomon 1, 168 zitierte Bemerkung eines Kollegen, daß eben diese Konkretheit der Person des *puer* im Gegensatz zu der Vorstellung von einem unbestimmten Weltherrscher spezifisch römisch sei, verworfen wird (S. 91). Wichtig ist die Sicherung des Hysteron Proteron in V. 15—17 (S. 94 f.) und des *magnum Iovis incrementum* (V. 49) als Ausdruck der Apotheose (S. 96 f.). *Patriis virtutibus* (V. 17) möchte ich trotz der für die gegenteilige Auffassung beigebrachten Parallelstellen lieber mit *pacatum* verbinden, da mir das *reget orbem* weniger einer näheren Bestimmung zu bedürfen scheint als jenes Partizip und die Größe des Weltheilan-

[1] E. Pfeiffer, Virgils Bukolika, Untersuchungen zum Formproblem, Stuttgart 1933, Kohlhammer. *RM* 9,60.

des durch die Orientierung seines Regiments an dem Vorbilde des Vaters Einbuße erleidet. Zu der Befriedung der Welt durch den Vater des Heilandes passen überdies gut die *facta parentis* (V. 26). Großen Wert legt der Verf. S. 105 ff. auf die Feststellung eines unüberbrückbaren Widerspruches zwischen der *ultima aetas* mit dem Regenten Apollo und dem neuen *saeculorum ordo*, deren erstes, goldenes unter der Herrschaft des Saturn steht (V. 4 ff.). Im ersten Falle handle es sich um die *δεκάτη γενεή* der Sibyllinen, die schließlich zum paradiesischen Zustand hinführe, das goldene Zeitalter befinde sich also hier am Ende einer Weltperiode; im zweiten Falle fange etwas Neues an, das goldene Zeitalter stehe also dort am Beginn eines neuen Weltjahres. Nun mag ja Vergil auf die gedankliche Einheitlichkeit seiner Konzeption wenig Wert legen (S. 113), aber daß er von der Vorstellung A in V. 4 sofort in V. 5 ff. zur Vorstellung B übergegangen sei, dann V. 10 wieder zu A und 11 f. erneut zu B, vermag ich nicht zu glauben. Ich bin jetzt der Ansicht, daß man die *ultima aetas* durchaus vom *aureum saeculum* zu trennen hat. Es muß der letzte Abschnitt des letzten *saeculum* der zu Ende gehenden Weltperiode gemeint sein; von ihm wird das Sibyllinum gesprochen haben (wenn es nicht Fiktion ist), in ihm werden die Vorbereitungen des Kosmos auf das neue Zeitalter spürbar (die Entwicklung in V. 18 ff. ist ein Motiv für sich). Vielleicht ist es besser, den Ausdruck „Übergangsperiode“, den Wagenvoort für die *ultima aetas* gebraucht (s. oben S. 126), zu vermeiden, da damit der Eindruck erweckt wird, als handle es sich um eine besonders eingeschaltete Zeitspanne zwischen zwei Weltperioden. In der Sache hat Wagenvoort, wie ich glaube, vollkommen recht. Daß es Vergil auf Stimmung mehr als auf Logik ankam, hat Pf. richtig hervorgehoben (S. 113). Er machte diesem Faktor hier ebenso die Fülle der säkularen Vorstellungen verschiedener Zeiten und Kulturen dienstbar, wie er im sechsten Buche der Aeneis die mannigfaltigen eschatologischen Motive zu einem grandiosen Gesamtbilde vereinigte.

In seinem Überblick über die Religion der augusteischen Zeit charakterisiert R. Heinze[1] diese als eine stoische Theologie. Wenn in solchem Zusammenhange Vergils Epos als religiöses Gedicht bezeichnet wird, so kann ich mich einer derartigen Bewertung nicht anschließen: die dichterische Emphase empfinde ich nicht als religiöse. Beachtenswert sind Hinweise auf die Tatsache, daß das Land und die Provinz an dem alten Glauben auch noch in der augusteischen Zeit festhielten, und auf die Wirksamkeit der Kyniker. Auch die Deutung des Genius als eines an den einzelnen Menschen gebundenen göttlichen Wesens und

[1] R. Heinze, Die Augusteische Kultur, Leipzig-Berlin 1930, Teubner. *RM* 6,— (S. 47—63) [2. Aufl. 1933].

die Auffassung des Faunus als eines Wolfabwehrers wird man angesichts abweichender moderner Theorien mit Interesse zur Kenntnis nehmen. —

A. Greniers kulturgeschichtliche Darstellung des römischen Geistes in Religion, Denken und Kunst[1] beschäftigt sich u. a. mit der altrömischen Religion (S. 101 ff.), mit der Umbildung des religiösen Empfindens durch griechische und orientalische Einflüsse (S. 186 ff.) und mit der augusteischen Religion (S. 437 ff.). Eine sonderliche Vertrautheit mit dem behandelten Stoffkreise verrät das geschmackvolle Buch nicht: denn wie könnte der „Numanische" Kalender sonst an den Anfang der Republik gesetzt werden (S. 108)? Es befremdet, daß die Equirria auf etruskischen Einfluß zurückgeführt (S. 122), die Salier aus Veji (S. 130), die Mundusopfer zum Teil aus dem Orient hergeleitet werden (S. 18). Auch geht es nicht an, den Totenkult als eine Fortsetzung des Geniuskultes zu betrachten (S. 115 f.). Ebensowenig stimmt es, daß die altrömischen Götter keinen Willen (S. 105) und fast keinen Namen (S. 117) gehabt hätten. Laren und Penaten werden verwechselt (S. 107), Beiworte des Juppiter, die auf ganz verschiedener Fläche liegen, werden zusammengeworfen (S. 110). Der Gott Janus soll dem Bogen seinen Namen gegeben haben (S. 107), während das Umgekehrte der Fall ist. Derselbe Gott wird verkehrterweise als Himmelsgott und Vorläufer des Juppiter bezeichnet (S. 109, vgl. 110, 113). Als sein weibliches Gegenstück wird Diana angesehen (S. 109). Die aventinische Diana, die aus Latium stammt, soll aus Marseille importiert sein (S. 62). Das Wesen des altrömischen Neptunus und Volcanus gilt als unbekannt (S. 111). Zur Erklärung des Festes der Saturnalien wird die abzulehnende Theorie Frazers von der Verjüngung des Gottes herangezogen (S. 109). Die Opferszenen auf den neuen delischen Wand- und Altargemälden werden merkwürdiger Weise als Beleg für die Lebhaftigkeit des religiösen Empfindens betrachtet (S. 439). Die Tradition über die Ausschreitungen, die zu dem bekannten Bacchanalienskandal des Jahres 186 führten, gilt als pontifikale Übertreibung und Verleumdung (S. 195 f.), wozu man doch ein großes Fragezeichen setzen möchte. Weder kann Saturnus als Saatgott (S. 108) noch Dius Fidius als eine Sondererscheinung des Juppiter (S. 110) angesprochen werden, wie ich auch einmal glaubte: Wackernagel machte mich vor Jahren freundlichst darauf aufmerksam, das Sāturnus nicht zu *sătio* gehören und Dius Fidius nicht gleich Juppiter sein könne: Dius Fidius sei wohl einfach als Divus Fidius zu erklären (vgl. Diva Angerona). Sehr glücklich ist die Bemerkung, daß man den Vestatempel im Juni reinigte, um die *penus Vestae* für die Aufnahme des neuen, um diese Zeit reifenden Getreides vorzubereiten (S. 123). Gerne

[1] A. Grenier, Le génie Romain dans la religion, la pensée et l'art, Paris 1925, La renaissance du livre.

notiere ich die Deutung der Lupercalia als eine Begehung zur Abwehr der Wölfe (S. 108), vgl. oben S. 117. Sehr mit Recht wird der literarisch-philosophische Charakter der Jenseitsvorstellungen hervorgehoben (S. 117). Besonders stimme ich der nüchternen Einschätzung der augusteischen Epoche zu. S. 415 wird von der ein wenig heuchlerischen Atmosphäre gesprochen, die Augustus um sich verbreitete, S. 437 wird seine religiöse Restauration als eine wesentlich politische bezeichnet, S. 458 endlich heißt es: *Mais une religion ne peut se contenter d'être exclusivement politique; il lui faut une légende mythologique ou philosophique; il lui faut surtout une atmosphère émotive et sentimentale. La légende de la religion augustéenne était pâle et sa philosophie faible; l'émotion et le sentiment lui faisaient complètement défaut. L'artifice restait partout trop apparent.* Es ist schade, daß das an sich nicht gerade opulent ausgestattete Buch durch eine Reihe sehr schlechter Abbildungen nahezu verunstaltet ist.

Eine Gesamtdarstellung der römischen Religion unter besonderen Gesichtspunkten gibt das kluge und sympathische Buch von C. Bailey.[1] Der Verf. zeichnet nicht die übliche historische Entwicklung, sondern verfolgt sozusagen bestimmte religiöse Denklinien, ohne sich weiter um deren faktische geschichtliche Anknüpfung oder Verknüpfung zu bemühen. Zweifellos erreicht er durch diese Isolierung, daß die einzelnen religiösen Formen besonders klar in die Erscheinung treten. Er behandelt in acht Kapiteln die magische Schicht, die animistischen Geister (*spirits*), die anthropomorphen Götter (die beiden letzten Kategorien je in zwei Kapitel aufgeteilt, von denen das erste die Glaubensvorstellungen, das zweite die Kultformen bespricht), die Ekstase und Mystik der orientalischen Religionen, die Philosophie und den in Synkretismus und Aberglauben gipfelnden Ausgang. Daneben ist aber noch ein anderes Motiv in der Darstellung des Verf. wirksam. Er bekennt sich zu dem Standpunkt, daß die Betrachtung der Religionsgeschichte ihren wahren Wert erst dadurch erhalte, daß man in den Religionen der verschiedenen Völker die mannigfachen Stufen ihrer Suche nach Gott erblicke. Ein jedes Volk hat zu der Erreichung des großen Zieles beigetragen. *Man's search for God is never wholly without fruit and the best in his thought will survive through all changes* (S. 274). Diese religiöse Bewertung zeigt sich z. B. darin, daß dem Animismus für die Herausbildung eines echten Gottesbegriffes der Vorrang vor dem scharf konturierten Anthropomorphismus zuerkannt wird (S. 142). Sehr hübsch ist S. 110 gezeigt, wie Geister mit bestimmten Funktionen sich im Gegensatz zu lokal gebundenen rascher zu Persönlichkeiten und damit zu Götten entwickeln können (S. 110). Magie und Animismus werden

[1] C. Bailey, Phases in the Religion of Ancient Rome, Oxford 1932, Univ. Press, London, Milford, 15 sh.

einander im Sinne Maretts angenähert (S. 32). Salus publica und Fortuna publica erscheinen mit Recht als Vorläufer der Personifikation des Staates selbst (S. 137). Übertreibung des etruskischen Einflusses auf die römische Religion wird abgelehnt (S. 114). Sehr beachtenswert ist die Auffassung, daß man aus Lukrez keineswegs auf eine allgemein verbreitete Todesfurcht seines Zeitalters schließen dürfe (S. 196, 220f.). Nicht überall kann ich mitgehen. Der Janus Geminus diente gewiß nicht der rituellen Reinigung des zurückkehrenden Heeres (S. 24). Das Verbot zu schwören für Flamen und Vestalinnen wird sich aus der mit dem Eid verbundenen Selbstverfluchung erklären (S. 29), vgl. S. 117. Der Lapis manalis ist zweifellos zu unrecht mit dem Mundus verbunden (S. 39, 99). Den Sonnenkult kann man für das alte Rom nicht mehr leugnen (S. 44), vgl. oben S. 112. Hestia und Vesta hängen nach linguistischem Urteil sprachlich nicht zusammen (S. 48). Die agrarische Deutung der Laren scheitert an der Bedeutung der Mater Larum (S. 50, 103ff.), vgl. oben S. 104. Saturnus hat mit der Aussaat nichts zu tun und kann mit *serere* nicht zusammengebracht werden (S. 55), vgl. oben S. 130. Pales und Parilia sind wahrscheinlich zu trennen (S. 59), vgl. oben S. 118. Quirinus kommt nicht von *quiris* und kann keine Abspaltung von Mars sein: er ist der Gott seiner Gemeinde und nach ihr benannt (S. 69). Auch Victoria ist wahrscheinlich selbständig und keine Abspaltung von Juppiter Victor (S. 135). Die Devotion ist kein Votum, sondern eine magische Selbstverfluchung (S. 94). Die Manen (*di manes*) als Götter der Unterwelt anzusehen, mit denen dann auch die große Schar der Toten *in some way* identifiziert worden wäre, scheint mir nicht richtig (S. 112). Die *indigetes* und *novensides* im Wissowaschen Sinne aufzufassen, geht heute nicht mehr an (S. 118), vgl. oben S. 112ff., unten S. 134. — Seinen beiden untersuchenden Büchern (s. oben S. 105ff.) hat Altheim sofort eine zusammenfassende Behandlung der römischen Religionsgeschichte folgen lassen[1], deren mit lebhaftem Dank zu begrüßende Absicht darauf geht, die römische Religion in den Rahmen der allgemeinen italischen Religionsgeschichte hineinzustellen, gemäß den Forderungen, die das erste Buch des Verfassers sogleich erhoben hatte. Dabei wird betont, daß es sich nur um einen Versuch handeln könne, denn für eine eigentliche historische Darstellung sei der Gegenstand noch nicht reif. In der Sammlung Goeschen, deren Programm darin besteht, „in allgemeinverständlichen Einzeldarstellungen zuverlässige Belehrung zu bieten“, nehmen

[1] F. Altheim, Römische Religionsgeschichte, I. Die älteste Schicht, II. Von der Gründung des kapitolinischen Tempels bis zum Aufkommen der Alleinherrschaft, III. Die Kaiserzeit. Sammlung Göschen 1035. 1052. 1072, Berlin u. Leipzig 1931. 32. 33, De Gruyter. ℛℳ 1,80, 1,62, 1,62. Vgl. Nilsson, Deutsche Lit.-Zeit. 1931, 2361ff.; 1935, 489ff.

sich die kleinen Bände freilich wunderlich aus: werden doch nicht nur die geistreichen Hypothesen aus den früheren Büchern des Verfassers unbesorgt hereingenommen, sondern zum Teil höchst detaillierte sprachliche Untersuchungen eingeschaltet, die zu beurteilen nur eine kleine Zahl von Fachleuten in der Lage ist. Mit um so größerem Interesse und Nutzen werden sich eben diese in den reichen Inhalt vertiefen, zumal es mancherlei zu lernen gibt und vieles, worüber der durch Weite des Umblicks und völlige Beherrschung des Stoffes ausgezeichnete Verfasser den Leser gründlich nachzudenken zwingt. Der Wert dieser Religionsgeschichte beruht nicht nur in ihrer Erweiterung auf das Italische, sondern auch darin, daß sich ihre Phänomene von dem Hintergrunde des gesamten geschichtlichen Lebens abheben. Allerdings lauern hier, je höher der Flug geht, um so größere Gefahren. Das wird besonders deutlich im zweiten Bande, wo „die Rezeption der homerischen Götter" behandelt wird. Hier werden die Hypothesen über die Herkunft römischer Götter aus Griechenland, die in den beiden ersten Büchern des Verfassers entwickelt waren, als Tatsachen zugrunde gelegt, und dazu die Konstruktionen Ottos über das Wesen der homerischen Götter. Und in solchem Zusammenhange heißt es (S. 42): „Es ist das Besondere dieser Rezeption, daß es das damalige Rom verstanden hat, die klassischen Götter der Griechen von vornherein in ihrer ganzen Breite zu erfassen ... Die Intensität und Tiefe, mit der der Römer diese Gestalten erfaßt hat, geht soweit, daß er aus ihrem Geiste heraus dann und wann zu neuer, eigenartiger Gestaltung fortgeschritten ist. Er hat es verstanden, das, was im griechischen Vorbild gleichsam nur angelegt war, zu voller Entfaltung zu bringen." Noch höher schwingt sich der Verf. am Schluß der Einleitung des zweiten Bandes hinauf, wo er das Postulat einer Epocheneinteilung aufstellt, die „auf eine bestimmte Idee hin in der Weise orientiert wäre, daß einer jeden geschichtlichen Epoche jeweils eine Stufe in der allmählichen Entfaltung dieser Idee entspricht. Der zeitlichgeschichtliche Verlauf besäße demnach in einer systematisch-übergeschichtlichen Welt sein Gegenbild; der Entwicklungsrhythmus ließe sich innerhalb eines zeitlosen Bereiches als eine Ordnung darstellen, in deren Gliederung der volle Gehalt jener Idee sich entfaltete."[1] Damit sind wir, wie ich fürchte, bei geschichtsphilosophischer Romantik angelangt. Und es muß nun doch noch einmal deutlich gesagt werden, daß jene „Rezeption der homerischen Götter" völlig in der Luft schwebt und damit alle darauf gebauten Schlüsse zusammenfallen.[2] Ich schließe gleich

[1] Vgl. desselben Verfassers Epochen der römischen Geschichte (1934) 14

[2] Während ich an dieser Besprechung arbeitete, erschien der zweite Band von Wilamowitz' Glaube der Hellenen. S. 329ff. lehnt er alle Herleitungen römischer Götter aus Griechenland, die Altheim in seinen beiden ersten Büchern zu

einige weitere Einwände an. Daß Faunus = „Wolf" ist (2, 71 ff.), halte ich nicht für erwiesen, und daß derselbe Gott daneben „der Wölfische" (*Lupercus*) geheißen habe, für unwahrscheinlich, trotz der Bemerkungen auf S. 82 f. Ebensowenig kann ich der Gleichsetzung der Furrina mit den Erinyen folgen (1, 41 ff.). Der Traum des Ennius, in dem der Dichter durch Homer belehrt wird, erscheint dem Verfasser als eine spezifisch römische Leistung, indem der belehrende Homer, dessen Seele in Ennius eingegangen ist, als „geistiger Ahnherr" aufgefaßt wird und damit als ein Vorläufer des Africanus im Somnium Scipionis. Es sei die normative Bedeutung der römischen *maiores*, die schon hier zum Ausdruck gelange (2, 126 ff.). Indessen die Seelenwanderung, die der Neuinkorporation des Homer zugrunde liegt und über die Ennius mit belehrt wird, hat mit der Vorstellung eines Ahnherrn nichts zu tun. Im zweiten Bande S. 140 ist von dem Sterben und Auferstehen des Attis die Rede. Man könnte nach dem Wortlaut vermuten, daß der vom Verfasser zitierte Dionys v. Hal. darüber spricht. Das ist nicht der Fall: jene Vorstellungen haben sich mit dem Attiskulte erst spät verbunden.[1] Ich möchte nun aber auch noch einiges aus den beiden ersten Bänden hervorheben, wo wir dem Verf. für Belehrungen, Anregungen, Warnungen zu danken haben, wenn auch da im einzelnen manches Fragezeichen gesetzt werden muß. Dazu gehören die Dinge, die über den Einfluß des griechischen Asylrechts (2, 44 ff.), über das Alter der römischen Sage (2, 62 ff.), über die Fusion der italischen Stämme (1, 91 ff.), über die Bedeutung der Masse für die Religionsübung (2, 144 ff.) gesagt werden. Wichtig ist die negative Kritik an der Auffassung Wissowas von den *di indigetes* (1, 32 ff.). Mit dem Vorhandensein etruskischer Götter im „Numanischen" Kalender wird man rechnen müssen (1, 38 ff.). Daß dieser Kalender unmittelbar nach der Zusammenlegung von Septimontium und Quirinal aufgestellt wurde (1, 58), ist sehr einleuchtend. Auch bestehen natürlich solcher Neuordnung entsprechend in gewissem Umfang gegenseitige Beziehungen von Festen, die einander kalendarisch benachbart sind (1, 59 ff.). Nur darf m. E. dieser Gesichtspunkt nicht zu dem Postulat führen, daß jede derartige Nachbarschaft zu einem Schluß auf Wesensverwandtschaft zwingt. Es werden schließlich auch äußere Gründe für die Ansetzung dieses und jenes Festes maßgebend gewesen sein; nicht jedes ist durch seinen Inhalt notwendig für eine bestimmte Stelle des Kalenders prädestiniert, und auch verschiedene Inhalte können zu gleichem Zeitpunkte nebeneinander bestehen. Beachtens-

---

begründen versucht hatte, ab, mit besonderer Schärfe die des Liber aus Eleutherai (334, 2), vgl. oben S. 107. Dabei läßt er der wissenschaftlichen Initiative Altheims volle Gerechtigkeit widerfahren (329, 1).

[1] Vgl. Gnom. 4 (1928) 439 f

wert erscheinen mir auch die Argumente dafür, daß Mars und Vesta ursprünglich nur dem Gebiet des latinischen Stammes angehören (1, 68ff.). Im Mittelpunkt des dritten Bandes, der die Kaiserzeit zum Gegenstand hat, steht naturgemäß die Behandlung des Augustus und der augusteischen Zeit. Stoische Einflüsse auf die Religiosität des Augustus werden bemerkenswerter Weise abgelehnt (S. 75), sein Verhältnis zu Apollo und das Bewußtsein einer Wesensverwandtschaft mit dem Gotte, wobei die Heranziehung von Ps. Acro zu Horaz epist. 1, 3, 17 wichtig ist, sehr gut herausgestellt. Von der inneren Haltung des Kaisers gegenüber der Gottheit wird mancher eine andere Vorstellung haben als der Verfasser, und was Sueton in seiner Biographie 90ff. berichtet, möchte ich, wenngleich dieser Autor das Wort *religiones* braucht, doch eher dem Gebiet der *superstitio* zuweisen, so z. B. die Tatsache, daß Augustus aus Furcht vor Donner und Blitz stets ein Meerkalbfell mit sich herumtrug. Der gleiche Gegensatz der Auffassung wird sich angesichts der religiösen Wertung der augusteischen Zeit regen. Die Einschätzung des von den Dichtern Ausgesagten, wird immer subjektiv bleiben, und wenn der *parcus deorum cultor* durch einen Donnerschlag aus heiterem Himmel auch wirklich einmal in seinem Innersten erschüttert wurde, so ist es nach dem ganzen Wesen des Horaz sehr wenig wahrscheinlich, daß er dadurch eine zu grundsätzlichem Wandel seiner Weltanschauung und Lebensweise führende Bekehrung erfuhr. Letzten Endes wird es bei der Beurteilung dieser Epoche immer sehr darauf ankommen, was man unter Religion versteht und wieweit man die mit den Tendenzen der Zeit verbundenen geschichtlich-politischen, ethisch-pädagogischen und romantisch-poetischen Strömungen eben jenem Begriffe zuordnet oder vielmehr die religiösen Formen als den gegebenen Ausdruck für die gefühlsmäßige Aufhöhung jener geistigen Bereiche betrachtet. Eine deutlichere Sprache als die Dichtung redet wohl die bildende Kunst der Epoche, und das Prädikat „kühl“, das für diese nachgerade sprichwörtlich geworden ist und auch gewißlich zutrifft, sollte davor warnen, den religiösen Gehalt der Zeit zu überschätzen. Die Meinung, daß diese Zeit als klassisch gerichtete den klassischen Gott Apollo als den ihren erwählt habe (S. 47), sieht von der persönlichen Stellungnahme des Augustus zu dem Gotte ab, die doch für die Zeit schlechthin maßgebend gewesen sein muß. Für die nachaugusteische Periode der Kaiserzeit unterscheidet sich die Darstellung des Verfassers von der üblichen dadurch, daß er nicht eine Schilderung der orientalischen Kulte gibt, sondern die Frage stellt, was sich von der eigentlich römischen Religion weiterhin behauptet habe. Die Herausarbeitung dieses Gesichtspunktes ist sehr zu begrüßen. Es wird deutlich gemacht, daß in erster Linie der senatorische Stand die alten Traditionen verkörpert und pflegt, auch als die

Kaiser seit Septimius Severus eine abweichende Haltung einnehmen. Aurelians *pontifices Solis* zeigen noch bewußte Anknüpfung an römische Kultform. Der Endkampf des Adels findet gebührende Würdigung. Von prinzipieller Bedeutung scheint mir die Formulierung, daß sich alles Göttliche als ein Seiendes dem Menschen zu erkennen gebe (S. 40), wozu sich die Bemerkung gesellt, daß die Dichter zuerst das Göttliche an Augustus gesehen hätten (S. 57). Es klingt so, als würde dem Göttlichen absolute Existenz zugeschrieben, unabhängig vom Menschen. Das ist keine Täuschung: in den *Epochen der römischen Geschichte* S. 61 vertritt der Verfasser im Anschluß an Ottos *Dionysos* in der Tat den Standpunkt, „daß Götter nicht Geschöpfe ihrer Verehrer sind, sondern seiende Mächte, die als solche von außen in das menschliche Leben hineintreten, daß sie Realitäten darstellen, die nicht willkürlich erfunden, sondern als existent befunden und erkannt werden". Das ist doch wohl Metaphysik.

DIE NEUSTEN FORSCHUNGEN AUF DEM GEBIET DER JAPANISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON *KARL WEIDINGER* IN BERLIN

Unsere Kenntnis der japanischen Religionsgeschichte ist heute noch sehr spärlich, wenn man sie mit anderen Forschungszweigen des gleichen Faches vergleicht. Der Gelehrte, der die neuste Gesamtdarstellung gewagt hat (Gundert), sagt zu Beginn seiner Arbeit, daß sie in keiner Weise den Forderungen entspreche, die an eine solche Arbeit zu stellen seien. Und er führt bewegliche Klage darüber, „daß die europäische und leider auch die deutsche Wissenschaft die Erforschung Japans und seiner Kultur noch immer als ein letztes Anhängsel der Orientalistik, an Ägyptologie und Assyrologie" behandelt. „Maßgebend ist hier offenbar die gewiß unanfechtbare geographische Erwägung, daß Japan immerhin noch sehr viel weiter hinten liegt als die Türkei, wobei nur übersehen bleibt, daß für die Dynamik der Weltgeschichte vorn und hinten nicht unbedingt festliegen." Es ist in diesem Zusammenhang naheliegend, auf die ungeheuerliche Diskrepanz hinzuweisen, die besteht zwischen den Erkenntnissen über unsere europäische Religionsentwicklung, die dem modernen Japaner zur Verfügung stehen, und dem, was wir über japanische Religionsgeschichte als Spiegelbild des japanischen Geistes heute nachlesen können. Wenn man den Vorteil überdenkt, den die Japaner in dieser Hinsicht über uns haben, erkennt man, daß auch japanische Religionsgeschichte keineswegs eine Angelegenheit welt- und lebensferner Spezialisten ist. Auch die Ergebnisse dieser Forschungen sind

wertvoll zur Kenntnis der geistigen und seelischen Haltung eines Partners im Weltverkehr und in der Weltpolitik. Was in unseren Zeitungen und Zeitschriften über Japan geschrieben wird, ist in seinem Wert abhängig von der Güte der rein wissenschaftlichen Forschungen; aus ihnen wird das Bild geschöpft, das unserem Volk von Japan vorgesetzt wird.

Es wäre jedoch ungerecht, nicht anzuerkennen, daß die Vernachlässigung dieses wichtigen Teilgebiets der Religionsgeschichte sich kaum vermeiden ließ. Es ist nur natürlich, daß die Erforschung des Islam in Europa viel weiter gediehen ist, da doch vom Beginn der abendländischen Geschichte bis zur Neuzeit zahlreiche kriegerische Zusammenstöße mit islamitischen Völkern erfolgten, die oftmals den Charakter weltgeschichtlicher Entscheidungen trugen. Unsere kulturellen und Handelsbeziehungen mit dem „Orient" waren jahrhundertelang solche mit dem mohamedanischen Orient.

Verglichen mit unserer Kenntnis der japanischen Religionen ist selbst die Erforschung des gleichfalls sehr schwierigen Gebiets des chinesischen Konfuzianismus älteren Datums. Denn seit der Wende des 17. und 18. Jahrh. besaß Europa eine ganze Anzahl von Werken, die auf den Forschungen der jesuitischen China-Missionare basieren, sowohl Übersetzungen konfuzianischer Klassiker ins Lateinische und Französische, als auch kulturgeschichtliche Forschungen über Kultur, Religion, Verfassung und Geschichte Chinas. (Zusammengestellt bei Th. Devaranne, Konfuzius in aller Welt, Verlag der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung in Leipzig, 1929.) Was aus der Periode der Jesuiten- und Franziskanermission in Japan im 16. und 17. Jahrh. durch Briefe an Nachrichten über die japanischen Religionen in Europa bekannt geworden ist, ist ganz unerheblich, ja vielfach ohne anderweits erworbene Vorkenntnisse nicht verständlich. Frois' wunderschöne Darstellung der Geschichte Japans von 1549—1587 lag bis vor wenigen Jahren als unbekannter Manuskriptband in einer portugiesischen Bibliothek, und der Teil, in dem sich Frois mit den japanischen Religionsverhältnissen eingehend befaßt hat, ist zudem verloren. — Auch unsere Kenntnis der großen Religionen Indiens stand zu der Zeit, als Japan der westlichen Forschung eben erst wieder zugänglich wurde, bereits auf einer beachtenswerten Höhe.

So ist denn die japanische Religionsgeschichte ebenso wie die übrigen Zweige der Japanologie eine ganz junge Wissenschaft. Vor 70 Jahren herrschte noch einfach tabula rasa. Bedenkt man, daß es sich dabei um die Erforschung eines Zeitraumes von 1500 Jahren handelt, daß die Quellen reichlich fließen und die Stoffülle ungeheuer ist, daß sehr vielfältige Erscheinungen nebeneinander stehen und aufeinander eingewirkt haben, und daß die sprachlichen Schwierigkeiten ganz ungemein sind,

so bedeutet doch die bisherige Forschung eine gewaltige Leistung. Und wenn man wieder einen längeren Zeitraum überblickt, wie es in diesem Aufsatz für die Jahre 1925—1935 versucht werden soll, sieht man, daß ein stetiger Fortschritt zu verzeichnen ist.

Im Jahre 1925 erschien die 4. Auflage des ersten Bandes des bekannten Handbuchs der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye und darin eine allerdings nur teilweise Neubearbeitung des Abschnitts „Die Japaner" von K. Florenz. Dies Standardwerk des Altmeisters der deutschen japanologischen Forschung wird seinen Platz als „Handbuch" wohl noch lange behalten. Für die Hauptpunkte der japanischen Religionsgeschichte ist es bis heute die beste und reichhaltigste Darbietung des Materials. Es wird in dieser Hinsicht auch von den Werken englischer und japanischer Forscher, soweit sie in europäischen Sprachen schreiben, nicht übertroffen, etwa von M. Anesakis History of Japanese Religion (1930), die, wie der Titel zeigt, ein Gesamtbild der Religionen als Ausdruck des einen Japanergeistes zu geben versucht, aber dabei manchmal anstatt uns das erwünschte Material zu bieten, uns mit Geistreichigkeiten abspeist. Die Florenzsche Darstellung hat ferner den großen Vorzug, ziemlich leicht lesbar zu sein.

Der Forscher gilt auch unter japanischen Gelehrten als eine Autorität in der Kenntnis des alten Shintô. Und in der Tat sind insbesondere die Ausführungen über dies Gebiet ein Stück bester deutscher Gelehrtenarbeit. Florenz hat ja die ältesten japanischen Schriftwerke, die zugleich Quellen für die Gestalt des Shintô zur Zeit der ersten Ausbreitung des Buddhismus in Japan sind, wirklich durchgearbeitet und z. T. selbst in Übersetzung herausgegeben. Das kommt der gesamten Darstellung sehr zugute. Das japanische Pantheon, die Mythologie, die auf alten Vorstellungen beruhenden Bräuche, die Feste und Zeremonien werden bei ihm nicht wie bei einer Bestandaufnahme des Materials einer primitiven Religion geschildert, sondern der Durchblick bis zu den uns erreichbaren Anfängen stellt die Einzelheiten jeweils in die richtige Perspektive. Gerade in bezug auf den Shintôismus wird man selten enttäuscht, ob man etwas über einen hervorragenden Tempel, über die Entstehung einer Göttergestalt und ihren Wirkungsbereich, über die alten Formen des shinthôistischen Priestertums usw. sucht.

Dem Abschnitt über den Buddhismus ist etwas weniger Raum gewidmet, was natürlich ein Mißverhältnis ist. Aber auch hier ist insbesondere die Geschichte der Einführung des Buddhismus in Japan sehr genau gegeben, und jede der in Japan neu entstandenen buddhistischen Sekten hat einen großen Paragraphen, in denen besonders Leben und Eigenart des Sektenstifters, aber auch die Punkte, wo er in der buddhistischen Tradition anknüpfte, und die Entwicklung, die die Sekte ge-

nommen hat, geschildert werden. Es ist nur natürlich, daß bei einer solchen ersten Darstellung zuerst einmal die Höhepunkte einer genauen Betrachtung unterzogen werden.

Aber es ist aus dieser Darstellung doch auch ersichtlich, daß ein einzelner Gelehrter unmöglich in allen Sätteln gerecht sein kann. Bei seiner Darstellung sieht jedermann sofort, welches sein eigenstes Forschungsgebiet ist, die älteste japanische Literatur. Dem hieraus geschöpften Material ist im Verhältnis zum Ganzen ein unverhältnismäßig großer Raum gegeben. Darüber kommen große Zeitabschnitte, in denen es an Persönlichkeiten überragenden Ausmaßes fehlte, die aber doch ihr sehr charakteristisches Eigenleben hatten, zu kurz. Die japanischen Religionen haben jahrhundertelang ein Leben mit-, neben- und durcheinander geführt, und die einzelnen Epochen haben je nach dem Hervortreten dieser oder jener Erscheinung ihre scharf unterschiedenen Kennzeichen gehabt. Die Nachzeichnung der Entwicklung muß naturgemäß zu kurz kommen, wenn man die Darstellung des Shintôismus vom Buddhismus trennt, und wenn die Darstellung vor allem Wert legt auf die uns erreichbare Urgestalt einer religiösen Bewegung. Die kurzen Nachträge, die dann den späteren Epochen gewidmet sind, lassen sie einseitig als epigonenhaft erscheinen und lassen nichts von dem Eigenleben auch dieser Perioden ahnen. So sind z. B. die shintôistischen Sekten der Neuzeit nicht in ihrer Bedeutung und Eigenständigkeit erkannt. Es ist also gerade das Element der Religions*geschichte*, das bei Florenz noch zu kurz kommt.

Der Konfuzianismus in Japan ist bei Florenz z. B. fast völlig außer Acht gelassen. Es ist gewiß ganz richtig, daß er in Japan fast nichts Neues hervorgebracht hat. Aber es sind von ihm doch die tiefsten Wirkungen ausgegangen, etwa darin, daß er dem Shintôzeremoniell wenigstens ein gewisses Maß an Inhalt und Tiefe gegeben hat. Ja selbst sozusagen negative Wirkungen sind sehr bedeutend gewesen: Der Buddhismus der Tokugawazeit wird wesentlich dadurch charakterisiert, daß die führenden Kreise des Adels und der Ritter, vor allem die Regierenden und Beamten, sich innerlich vom Buddhismus zurückgezogen und eine Art von Konfuzianismus zur Moral und geistigen Grundlage ihrer Kaste machten. — Bei der Darstellung des Buddhismus ist vor allen Dingen die religiöse Seite in den Vordergrund getreten. Die philosophische und dogmatische Seite ist nur sehr spärlich behandelt. In dieser Hinsicht wird uns freilich noch ein langes Warten beschieden sein, bis wirklich einmal eine Darstellung, die eines „Handbuchs" würdig ist, überhaupt möglich ist. So sind z. B. die sechs Narasekten, die gewissermaßen die gedanklichen Probleme des Buddhismus für Japan neu stellten, in einem kurzen Paragraphen nur aufgezählt. Auch bei der Darstellung

der Tendai- und Shingonsekte sind die dogmatischen und philosophischen Fragestellungen nur eben angedeutet.

So ist die Darstellung von Florenz einem Notbau zu vergleichen, der zu einer Zeit, da die Forschung noch nicht genug Material beigebracht hatte, doch einmal gewagt werden mußte. Manches ist fest und dauerhaft gebaut und wird später einfach wiederverwendet werden können. Anderes ist nur erst einmal in den mutmaßlichen späteren Formen des Baus zusammengestückt. Die Dankbarkeit derer, die den Notbau benützen konnten, wird nicht beeinträchtigt dadurch, daß heute mit reicherem und besserem Material der Bau schon in manchem verändert werden könnte.

Im Jahre 1935 ist nun eine zweite zusammenfassende Darstellung der japanischen Religionsgeschichte erschienen. (Japanische Religionsgeschichte, die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriß dargestellt von Wilhelm Gundert, Leiter des Japanisch-Deutschen Kulturinstituts Tôkyô, 1935, Auslieferung für Deutschland Verlag D. Gundert, Stuttgart.) Es ist nur ein Abriß; aber es ist erstaunlich, welche Fülle des Stoffes der Verfasser auf 187 Textseiten untergebracht hat, wozu noch 16 Seiten über die Religion der Koreaner und ausführliche Register sowie eine Religionsstatistik kommen.

Gundert hat sich ganz bewußt darauf eingestellt, vor allen Dingen die historischen Entwicklungslinien zu geben. Er behandelt deshalb alle in Betracht kommenden Religionen nebeneinander, um an ihnen ein Stück Entwicklung des japanischen Geisteslebens aufzuzeigen, wie er es vor einigen Jahren für ein anderes Gebiet in seiner japanischen Literaturgeschichte (Athenaion-Verlag Potsdam) schon getan hat. So kommt dem Shintô sowohl in der Narazeit wie bei der Schilderung des Werkes Kôbô Daishis ein kurzer Abschnitt zu; die Rolle des Konfuzianismus vor und zur Zeit der Taikwa-Reform und wieder in der Tokugawazeit, die Bedeutung des Christentums im 16./17. Jahrh. wie in der Neuzeit, die neuen shintôistischen Sekten, alles ist im richtigen Verhältnis dem Gesamtbild eingeordnet; aber der Buddhismus beherrscht entsprechend der überragenden Rolle, die er gespielt hat, das Feld.

Aber diese sorgfältige und übersichtliche Darstellung der großen Entwicklungslinien sind nicht das einzig Neue an dem Buch. Bei aller gedrängter Kürze bietet es auch eine Menge neuen Stoffes. Auf dem Gebiet des Shintôismus bringt es naturgemäß viel weniger als Florenz. Aber dafür ist die Narazeit nun ihrer wahren Bedeutung gemäß behandelt; ihre buddhistischen Führer sowie die Sekten und ihre Lehren werden in hinlänglicher Ausführlichkeit geschildert. Auch Lehre und Praxis der Tendai- und Shingonsekte sowie die magischen Praktiken der beiden sind nun in ihren Grundzügen dargestellt. Die Tokugawazeit ist unter

dem Gesichtspunkt der Abwehr gegen ausländische geistige Einflüsse behandelt; nebeneinander stehen der Buddhismus als eine Art Staatsreligion, der Konfuzianismus als sittliche Grundlage des Staatslebens und eine gerechte Würdigung der neueren shintôistischen Sekten, in denen doch bei aller Primitivität lebendige Religiosität herrscht. Eine Glanzleistung ist das letzte Kapitel, der Einbruch der abendländischen Weltanschauung und die neuste Reaktion des shintôistischen Weltbewußtseins. Der Verfasser, der schon über 30 Jahre in Japan weilt, hat hier in einzigartiger Weise aus eigenem Miterleben schöpfen können.

So viel Stoff auf so engem Raum war nur dadurch möglich, daß der Verfasser sehr geschickt folgende Methode anwendete: Er hat besonders beim Buddhismus die Hauptbegriffe und Lehrsätze in allen in Betracht kommenden Sprachen, Sanskrit, chinesisch, japanisch und deutsch gegeben. Mit diesen kurzen Formeln läßt sich in der Tat, namentlich für einen Kenner der chinesischen Zeichen, das Wesentliche geben. „Mit dem Studium des Buddhismus verhält es sich ähnlich wie mit dem der Chemie: ohne Kenntnis der Formeln kann man in beiden nichts anfangen", sagte Gundert einmal sehr richtig zu mir. So enthält das Buch, wenn man die mit chinesischen Zeichen versehenen Register zu benützen versteht, ein buddhistisches Lexikon in nuce. Nur wer selbst ein wenig Einblick in die Welt der buddhistischen Begriffe hat und selbst gezwungen war, japanische buddhistische Wörterbücher zu wälzen, kann diesen Teil der Arbeit richtig würdigen. Ich halte ihn für den wertvollsten.

Die Gesamtdarstellung ist nur dadurch möglich gewesen, daß der Verfasser, wie es das einzig richtige ist, sich der japanischen Vorarbeiten bediente und sich durch sie an die japanischen und chinesischen Quellen hat heranführen lassen. Auf diesem entlegenen Gebiet, wo Lektüre der japanischen Literatur schon mit den größten Schwierigkeiten verknüpft ist, muß dieser Arbeitsweise als der rationelleren vor der reinen Forschung der Vorzug gegeben werden. Ob überhaupt je europäische Gelehrte das gesamte Quellenmaterial werden durcharbeiten und eine Darstellung, die sich Harnacks Dogmengeschichte vergleichen läßt, herausbringen können, erscheint nach der heutigen Lage der Dinge sehr zweifelhaft. Aber diese Methode, Hand in Hand mit der japanischen Forschung zu arbeiten, könnte uns viele Fragen in bezug auf die Geisteswelt des fernen Ostens beantworten, an denen wir noch herumrätseln. Unsere Universitäten hätten die Aufgabe, solche Studien viel mehr zu ermutigen, als es heute geschieht.

Natürlich bleiben auch bei diesem Buch noch Wünsche genug übrig. Der Verfasser hat ja selbst mit einer Schärfe, die nur ihm selbst zukommt, auf die Mängel hingewiesen. Es gibt in dem Buch viele Stellen,

die nach einer näheren Ausführung geradezu schreien. Man kann nur den Wunsch aussprechen, es möchte dem Verfasser vergönnt sein, entweder eine erweiterte Neuauflage oder noch besser neben dem Abriß eine ausführlichere Darstellung herauszubringen.

Neben diesen Gesamtdarstellungen geht die Einzelforschung her; die Zahl der wertvollen Einzeluntersuchungen ist nicht gering; jedoch ist es sehr schwierig, die Bücher auch wirklich in die Hand zu bekommen. Ein guter Teil erscheint in ausländischen wissenschaftlichen Gesellschaften; andere, etwa Arbeiten japanischer Gelehrter, in Verlagen, die mit unseren wissenschaftlichen Instituten keine Fühlung haben. So kann die folgende Aufzählung leider auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Neben den dem Verlag zur Besprechung zugegangenen Werken zähle ich das wichtigste auf, was mir in die Hand gekommen ist.

Von Wilhelm Gundert besitzen wir noch eine schöne religionsgeschichtliche Einzeluntersuchung: Der Shintôismus im Nô-Drama, Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band 19, Tôkyô 1925. Nô-Dramen sind halb sakrale Werke, die, streng gebunden in Wort und Gebärde, hauptsächlich in vornehmen Häusern von geschulten Liebhabern, nicht etwa Berufsschauspielern, vor geladenen Gästen aufgeführt werden. Ihre Entstehungszeit fällt in die sog. Muromachiperiode (1392—1490), eine Zeit, wo der Buddhismus längst zur herrschenden Religion geworden und sich den Shintôismus gründlich assimiliert hatte. Am lebendigsten war der Zen-Buddhismus, der in seiner Einfachheit, seinem erlesenen Geschmack, seinem Streben, sich über das Gewöhnliche zu erheben, und seiner Überzeugung von der verborgenen Einheit der Gegensätze tiefe Wirkungen auf das Nô-Drama ausgeübt hat. Gundert hat nun diejenigen Nô-Dramen ausgewählt, die vorwiegend shintôistischen Charakter tragen; aber auch sie sind hinlänglich mit Buddhismus getränkt, um ein Bild der seltsamen Vermischung beider Religionen zu geben. „Wir sehen wie in einem Spiegelbild, in welcher Weise sich die Mythen, die Götter, der Kult des Shintô, die Lehren und Geisteskräfte in der japanischen Seele auswirken.“ Das Buch enthält Inhaltsangaben, teilweise auch sehr schöne Übersetzungen von 51 Stücken, die sich an Shintôschreine anlehnen, und in einem zweiten Teil eine zusammenhängende Darstellung des Materials, das zum Verständnis dieser buddhistisch-shintôistischen Mischreligion nötig ist. Die wichtigen Shintôbegriffe: Schrein, Shintai, Nebenschrein, Kami, heilige Tiere und Bäume usw. sowie die Grundbegriffe des Ryôbu-Shintô: Verlassen des ursprünglichen Zustands, Hôben usw. werden unter Benützung der japanischen Forschung erschöpfend erklärt. Es ist eine Arbeit, bei deren Lektüre man wissenschaftliche Belehrung und künstlerischen Genuß zugleich hat.

Das nunmehr zu nennende Buch stehe ich nicht an, eine der allerschönsten religionsgeschichtlichen Arbeiten zu nennen, die in neuerer Zeit erschienen sind; aber es ist leider auch bei Fachleuten vielfach noch unbekannt: Hônen, the Buddhist Saint. His life and teaching, compiled by Imperial order. Translation, hist. introduction, explanatory and crit. notes by Rev. Harper H. Coates, M. A. D. D. and Rev. Ryûgaku Ishizuka, Kyôto, Chionin 1925, Sales agents: Kyôbunkwan, Ginza, Tôkyô and Maruzen Ltd., Nihombashi, Tôkyô. 955 S., 1 farb. Bild und 32 Photos. 18 Yen (außerordentlich billig!). Es ist ein unentbehrliches Buch zur Erkenntnis der religiösen Welt Japans. Der Stamm des Buches ist die klassische Biographie Hônen Shônins, des Begründers der Sekte vom reinen Lande, die etwa 100 Jahre nach des Sektenstifters Tode auf Anregung des abgedankten Kaisers Go Fushimi von dem Tendaipriester Shunjô, der aber völlig im Bann der religiösen Art Hônens stand, verfaßt wurde. Es ist also eine Heiligenbiographie, geschrieben von einem Gläubigen, enthält aber eine sorgfältige Darstellung des Lebens und der inneren Entwicklung des Meisters in 48 Kapiteln, seine neue Lehre, seine Gebetsleistungen, sein seliges Ende, freilich auch Legenden von seinen Wunderkräften u. dgl., die aber nicht weniger interessant sind. Zahlreiche Reden und Gespräche sind mitgeteilt, sowie viele Mitteilungen über Bekehrungen und Schicksale der Gläubigen. — Aber fast ebensoviel Raum wie diesen Text nehmen die Anmerkungen ein, die größtenteils aus der älteren buddhistischen Literatur geschöpft sind. Alle Personen, Tempel, buddhistische Begriffe, die im Text vorkommen, und das sind die meisten und wichtigsten dieses Gebiets, werden erklärt, so daß man das Buch geradezu eine Enzyklopädie des sog. protestantischen Buddhismus nennen könnte. Dazu kommen eine historische Einführung der Herausgeber über Hônen und seine Zeit, die Grundzüge seiner Lehre, die Entwicklung des Jôdobuddhismus bis zur Gegenwart. Benutzbar wird das Werk erst durch 75 Seiten alphabetischen Index mit chinesischen Zeichen und ein zweites, ein Zeichenregister, nach Strichzahl geordnet, mit japanischer und vielfach auch chinesischer Lesung versehen (92 S.). Coates, der über 40 Jahre Missionar der methodistischen Kirche in Japan ist und ein Japanisch spricht, wie ich es sonst nie von Ausländern gehört habe, hat mit seinem getreuen japanischen Kollegen zusammen in 15jähriger Arbeit eine ganz überragende wissenschaftliche Leistung vollbracht. Möge sie auch wirklich ausgenützt werden.

Im Jahre 1934 erschien bei der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens ein Buch, das für die Frühzeit des japanischen Buddhismus ebenso aufschlußreich ist wie für die Kenntnis der frühen japanischen Literatur: Dr. Hermann Bohner, Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus, 2 Bände, Textband und An-

merkungen. Der Anmerkungsband ist mit Hilfe der Osaka Tôyô Gakkwai (Osaka Asiatische Gesellschaft) herausgegeben. Der behandelte Text ist das Buch Nippon koku gembô zenaku ryô i ki, verfaßt von dem Kleriker Kyôkai. Der kaum übersetzbare Titel bedeutet etwa folgendes: Wunderbare Berichte über sichtbar-gegenwärtige Vergeltung im Guten wie im Bösen, geschehen im Reich Japan. Das Buch ist etwa 822, d. h. kurz nach der Verlegung der japanischen Residenz von Nara nach Heian abgeschlossen, jedoch früher begonnen und gesammelt worden. Man kann sich an ihm das Einwurzeln der neuen Gedanken, die in der Narazeit in breitem Strom in Japan einfluteten, und deren Verarbeitung im japanischen Volksbewußtsein besonders gut klar machen. Am stärksten gewirkt hat die Idee des Ingwa, der Kausalität, nämlich, daß jede Tat, ob gut oder böse, eine Wirkung hat, die oftmals schon in diesem Leben sichtbar-gegenwärtig wird; die meisten Legenden zeigen, wie Beobachtung oder Vernachlässigung des im Buddhismus Gebotenen gute oder böse Frucht bringt, sei es in diesem, sei es im nächsten Leben. Aber das ist nur das Auffälligste. Bohner, als Kenner des Chinesischen in dieser Hinsicht besonders geschult, ist auch dem Eindringen der konfuzianischen Gedanken nachgegangen; er zeigt konfuzianischen Geist sowohl an der Komposition wie am Inhalt (5 Beziehungen, Idee des Li, der Form, Schönheit und Sitte usw.), und im Gegensatz zu dem neuen Ideengut hebt er auch das genuin Japanische, Grobheit und Primitivität, aber auch Frische und kindliche Naivität hervor. — Aber Bohner hat noch viel mehr aus seinem Stoff herausgeholt. Er hat die chinesischen Vorgänger des Ryôiki und die späteren japanischen Bearbeitungen durchgesehen und vor allem im Anmerkungsband kommentatorisch verwertet. Hier zeigt er uns Einheit und Unterschied der Legendenstoffe in China und Japan, wobei das bei Japanern und Chinesen verschiedene Welterlebnis, wie es die Verschiedenheit etwa der Landschaft und des Staatswesens bedingen, deutlich hervortritt. Die Vergleichung mit den nachfolgenden japanischen Werken, die den gleichen Stoff verwendet haben, zeitigt vor allem literarische Ergebnisse, weshalb hier auf sie nicht weiter eingegangen wird. — Bohner hat uns dank seiner Beschlagenheit in der chinesischen wie in der japanischen Sprache mit einer tiefeindringenden Einzelstudie beschenkt. Die höchste Anerkennung, die er finden konnte, war wohl, daß japanische Gelehrte seine Forschung für so wertvoll angesehen haben, daß sie die Veröffentlichung des nur für wenige Europäer lesbaren Anmerkungsbandes im Interesse der japanischen Forschung ermöglichten.

Als vierte wertvolle Einzeluntersuchung nenne ich: Charles Wiliam Hepner, The Kurozumi Sect of Shintô. With an Introduction by Genchi Katô. Tôkyô, Meiji Japan Society 1935. 237 S., 7 S. Literatur-

verzeichnis, 16 S. Register. Preis 5 Yen (10 Shillings, Dollars 2,50). Genchi Katô, Professor an der Universität Tôkyô, Verfasser des Buches A Study of Shintô, the Religion of the Japanese Nation (im gleichen Verlag), hat den Missionar der amerikanischen lutherischen Mission, Charles W. Hepner, der ein Nachkomme deutscher Einwanderer in Amerika ist, vor einigen Jahren zu diesem Buche angeregt: ein schönes Zeichen der Toleranz und des Zusammenarbeitens unter den japanischen Religionen. Der greise japanische Gelehrte sagt in seiner Einführung folgendes: While distinguished scholars like Satow, Chamberlain, Florenz and Knox are pioneers in the study of Shintô ... the material with which they deal relates, for the most part, to primitive Shintô .... It is not in the least an exaggeration to state that Dr. Hepner is the pioneer in the field of Shintô in the Culture Religion Stage.“ Nun könnte man gegen Katôs Formulierung leicht einwenden, daß „Shintô im Stadium der Kulturreligion“ eine Übertreibung sei, ebenso wie die grundlegende Formulierung seines eigenen Werks: Der Shintôismus ebenso ethische wie intellektuelle Religion. Aber Tatsache ist, daß Hepner zum erstenmal sich ausführlich mit dem Shintô befaßt, der, nach jahrhundertelanger Umklammerung durch den Buddhismus, sich loszulösen beginnt und trotz seiner Abhängigkeit von fremden geistigen Gütern, den Versuch macht, wieder selbständige Religion zu werden. Kurozumi Munetada (1780—1850) faßte mit 19 Jahren den Entschluß, ein Gott zu werden. Im Jahre 1840 genas er von einem Lungenleiden. Er wußte sich geheilt durch den Sonnengeist, von dem er sich ganz in Besitz genommen fühlte, und glaubte fest, daß er die Einheit mit Amaterasu Oomikami, der Sonnenkönigin, erreicht habe. Sein Lebensideal hat er nicht erreicht durch Vermeidung böser Taten, durch Anstrengungen oder durch Innenschau, sondern durch Inspiration und ekstatische Erfahrung der Gnade der Sonnengöttin. Die von ihm gegründete Kurozumisekte zählt heute mehr als eine halbe Million ernsthafter Anhänger. — Diesen Zweig des Shintô hat nun Hepner sehr genau behandelt; Leben, Lehre und Werk Kurozumis sowie auch die Organisation, Verfassung und Tätigkeit der jetzigen Kurozumisekte sind nach den japanischen Quellen sehr eingehend dargestellt. Besonders die Fortführung bis zur Gegenwart ist sehr wertvoll, weil in diesen Abschnitten die Veränderungen während der Meiji-Restauration dargestellt sind. Die damaligen Versuche des Shintô, japanische Nationalreligion zu werden, sind ja angesichts der neu entstandenen deutschen Glaubensbewegung von besonderem Interesse. Für sehr wertvoll halte ich aber auch das 1. Kapitel Hepners (54 S.), in dem er einen Überblick über die Gesamtgeschichte des Shintôismus gibt. Und zwar vor allen Dingen deshalb, weil hier die Probleme für eine künftige Erforschung des Shintô sehr

klar dargestellt sind. Es wird auf die Wandlungen des Shintô etwa unter dem frühen Einfluß des Konfuzianismus und Buddhismus, des Yang-Yin Lehre usw. hingewiesen; denn auch der Shintô, wie er in den ältesten Quellen vor uns steht, ist das Produkt einer Entwicklung. Auch auf die verschiedenen mittelalterlichen Theorien des Shintô wie auf die Schilderung der Erneuerungsbewegung vor der Restauration sei hingewiesen. Auch dieser Beitrag zur Forschung, den Hepner geleistet hat, verdient, wie das ganze Werk, große Anerkennung. — Es ist natürlich kein Zufall, daß die ebengenannten vier Einzeluntersuchungen entweder von aktiven oder von früheren Missionaren geschrieben sind.

Eine eigentümliche, schwer verständliche, aber trotzdem sehr wertvolle Studie hat Bruno Petzold im 2. Teil des Jubiläumsbandes der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tôkyô 1933[1] veröffentlicht: Die Triratna, Grundsätzliches über das wahre Wesen des Buddhismus. Petzold, der vor einigen Jahren einen höheren Rang der buddhistischen Tendaisekte erhalten hat, macht hier den Versuch, die wichtigsten buddhistischen Begriffe zu klären, indem er ihrem Bedeutungswandel auf dem Weg durch die Entwicklung vom Hinayana bis zum japanischen Mahayana nachgeht. „Die im Buddhismus enthaltene Philosophie und Metaphysik stellen nicht nur ein einzelnes System dar, sondern eine ganze Reihe von Systemen, die in der geschichtlichen Entwicklung von $2^1/_2$ Jahrtausenden aufeinander gefolgt sind, sich abgelöst und einander ergänzt haben. Einzelne dieser Systeme sind als Schulen und Sekten abgestorben, leben aber als Philosophien weiter und gewährleisten so der buddhistischen Gedankenwelt eine Mannigfaltigkeit, die geradezu erstaunlich ist.“ Petzolds Bestreben ist es, die vielfältige dogmengeschichtliche Entwicklung an einigen Hauptbegriffen nachzuweisen und zu zeigen, daß trotz der Widersprüche extremster Art eine innere Einheit zwischen den verschiedenen Formen besteht. Das Werk eines Tendai-Dogmatikers deutscher Zunge! Möge es Petzold gelingen, seine umfassenden Studien, von denen dieser Aufsatz nur eine übermäßig komprimierte Zusammenfassung ist, bald zu veröffentlichen.

An diesen umfassenden Aufsatz Petzolds schließt sich die Anzeige einer weiteren Untersuchung über ein Spezialthema des philosophischen

[1] In den beiden großen Jubiläumsbänden dieser Gesellschaft, der größten wissenschaftlichen Leistung, die das Auslandsdeutschtum in letzter Zeit hervorgebracht hat, finden sich noch einige religionsgeschichtliche Aufsätze: Alfred Bohner, Spuren der Kirishitan in Iyo; Georg Schurhammer, Die Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrh. und ihr Einfluß auf die japanische Malerei; Karl Weidinger, Die Gründungssage des Sensôji (Asakusa Kwannon Tempels) im Lichte der japanischen Frühgeschichte; S. Wakai, Meishô-Daishi (Hônen Shônin), der Begründer der japanischen Jôdo-Sekte; W. Gundert, Die Bananenstaude, das Nôspiel „Bashô“ von Konparu Zenchiku, übersetzt und erläutert.

Mahayana gut an: T. Yura, Bewußtseinslehre im Buddhismus, Einführung in die Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik des Mahayanabuddhismus. Tôkyô 1932. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. 78 S. Die Abhandlung ist hervorgegangen aus einer Vorlesung im psychologischen Oberseminar von Prof. William Stern, der der Arbeit auch ein Geleitwort vorausgeschickt hat. Bei der großen Schwierigkeit der Materie ist es geraten, dem Verfasser zur Angabe des Inhalts selbst das Wort zu lassen. „Im ersten Kapitel dieses Aufsatzes schildere ich die geschichtliche Entwicklung des Mahayana-Buddhismus und stelle seine Charakteristik klar. Im zweiten und dritten Kapitel lege ich die buddhistische Psychologie oder die Bewußtseinslehre des Buddhismus dar, wobei ich im letzteren Kapitel besonders die Allgemeinheit und Gültigkeit des achten, des Alaya-Bewußtseins demonstriere, das ich auf diesem Grunde als ein transzendentales Bewußtsein verstehe; mithin zeige ich, daß die transzendentale idealistische Begründung, d. h. Kopernikanische Wendung (im Kantischen Sinne) im Mahayana-Buddhismus schon im 3. oder 4. Jahrh. n. Chr. vollzogen wurde. Im vierten Teil betrachte ich die reine Phänomenologie des Bewußtseins im Buddhismus analytisch, gebe ungeachtet der etwas subtilen Scholastik ein Bild von der Klassifikation der 100 Arten alles Seienden, um zu zeigen, wie der Idealismus, der der buddhistischen Welt- und Lebensanschauung zugrunde liegt, theoretisch genau durchgeführt ist. Im 5. Kapitel erörtere ich die dem Buddhismus eigene Karmanlehre von der Grundlage des Idealismus der Bewußtseinslehre, indem ich sage, daß nach meiner Auffassung die Lehre der Vergeltung und Seelenwanderung nicht bloß erdichtete Phantasie sei, sondern auf der tiefen Grundlage der moralischen Forderung steht, daß auf gute Ursache gute Wirkung, auf böse Ursache böse Wirkung folgen soll. Im 6. und 7. Kapitel wird die Beziehung zwischen dem Idealismus der Bewußtseinslehre einerseits und der Metaphysik und der Wissenslehre andererseits dargelegt und bewiesen, daß jede von diesen auch die Charakteristik des Mahayana-Buddhismus bildet."

Ganz im Gegensatz zu der philosophischen Höhe, auf die uns die letztgenannte Schrift führte, gibt uns A. Bohner ein Bild von den Ausdrucksformen der Religion des Volkes in seinem Buch: Wallfahrt zu Zweien. Die 88 heiligen Stätten von Shikoku. Mit 88 Abb. und 1 Karte. 1931. 159 S. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Suppl. Bd. 12. Die 88 heiligen Stätten in Shikoku sind angeblich von Kôbô Daishi selbst zu einer Wallfahrt zusammengestellt worden; der „Zweite", mit dem die Wallfahrt unternommen wird, ist Kôbô Daishi selber, dargestellt durch den weißen Pilgerstab. Der Verfasser hat die Wallfahrt selbst mitgemacht und

konnte dadurch eigentlich als erster gründliche Auskunft über das Gebiet der Wallfahrt, die ja im japanischen Buddhismus eine große Rolle spielt, geben. Natürlich hat er auch die einschlägige japanische Literatur, besonders auch die populäre, für den Pilger bestimmte, benützt und schildert nun den Pilger, seine Ausrüstung, sein Leben während der Wallfahrt, seine Motive. Der angebliche Begründer der Wallfahrt wird uns geschildert, die Geschichte dieses frommen Brauchs gegeben und die einzelnen Tempel genau beschrieben. Die Photographien enthalten sehr gutes Anschauungsmaterial, nicht nur von den Tempelgebäuden und der Landschaft, sondern auch von den Anklebezetteln (o fuda) der Pilger u. dgl.

„Konkôkyô die Lehre vom Konkô" hat Wilhelm Roth unter Mitwirkung von Ryôsuke Kondô dargestellt. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tôkyô 1932. 35 S. Die Konkôsekte ist eine der 13 shintôistischen Sekten, begründet von dem Bauern Kawate Bunjirô (1814—83), dem die Offenbarung zu Teil wurde, daß der Metallgott Konjin unser Vatergott sei. Glaube an ihn ist kindliche Gesinnung. Die Sekte verehrt eine Trinität: Sonnengöttin, Mondgott und Metallgott in schlichter Herzensfrömmigkeit. Roth gibt eine dankenswerte Schilderung der Lehre und Praxis der Sekte, vor allem nach den Schilderungen seines japanischen Gewährsmanns. Leider fehlt ihm der Blick für die den Religionsgeschichtler vor allem interessierenden Fragen; deshalb vermißt man die Herausarbeitung der Eigenart der Sekte. Auf naheliegende Fragen (z. B. wie die Anklänge an das Christentum zu erklären sind) wird nicht eingegangen. Trotzdem ist es sehr dankenswert, daß Roth, der sich selbst als Laien bezeichnet, diese Mitteilungen gemacht hat, da er von seinem Wohnsitz in Himeji aus so gute Gelegenheit hatte, das Hauptquartier dieser Sekte im Okayamaken zu besuchen.

Die Erforschung der Geschichte des alten japanischen Christentums hat sich Georg Schurhammer S. I. zum Spezialgebiet erkoren. Nach mancherlei Vorarbeiten erschienen im letzten Jahrzehnt drei Arbeiten von ihm, die unsere Kenntnis dieses interessanten, aber leider so sehr vernachlässigten Abschnitts der christlichen Kirchengeschichte wesentlich gefördert haben. Vor allen Dingen: Die Geschichte Japans 1549 bis 1578 von P. Luis Frois S. I. Nach der Handschrift der Ajuda-Bibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. Verlag der Asia Maior, Leipzig 1926. Dies Buch, ein Quellenwerk von einigen hundert Seiten, ist von einem Augenzeugen der wichtigsten Ereignisse im angegebenen Zeitraum, dem P. Luis Frois, gest. 1597, in ungemein sorgfältiger Weise abgefaßt und bietet ausführliche und lebendige Schilderungen aus den ersten Jahrzehnten der Japanmission. Es liest sich vielfach spannend wie ein Roman, ist aber von

größter Genauigkeit und hat uns nun endlich das Material zur Beantwortung der Frage geliefert, wie es dem Christentum nach so unscheinbaren Anfängen (wie unscheinbar, haben wir auch erst eigentlich durch dies Buch erfahren) geradezu sprunghaft gelungen ist, vorübergehend eine gewaltige geistige Macht in Japan zu werden. Sodann sind von Schurhammer zwei Einzeluntersuchungen zu nennen: Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrh. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band 23, Tôkyô 1928 und: Die Disputation des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551; gleicher Verlag wie oben, Tôkyô 1929. Die erste Untersuchung schildert uns die Entdeckung der ältesten Missionare, daß die von ihnen anfänglich in gutem Glauben für die christlichen Begriffe gebrauchten buddhistischen Worte einen anderen Sinn hatten, als sie meinten und wie man zu lateinischen und portugiesischen Worten überging. Ferner enthält die Arbeit eine Besprechung der alten christlichen Literatur aus der Presse der Jesuiten und eine Aufzählung einiger japanischer apokrypher Schilderungen des Christentums. Auf das gute Literaturverzeichnis zur Geschichte des japanischen Christentums sei besonders hingewiesen. Die zweite Untersuchung bringt Quellen über die im Titel genannte sog. Disputation bei, die in der älteren Literatur fabelhaft ausgeschmückt und übertrieben worden war.

Die bisher genannten Bücher waren überwiegend Originalforschungen; es bleiben noch einige Arbeiten zu nennen, die den Versuch machen, die Ergebnisse der Forschung einem breiteren Publikum bekannt zu machen. Das braucht nicht zu bedeuten, daß man diese Arbeiten von vornherein geringer einschätzt. Auf einem so schwierigen Gebiet kann auch eine gute Zusammenfassung der Forschungsergebnisse von großem Wert sein.

Der Professor für Religionsgeschichte und Missionskunde an der Berliner Universität, J. Witte, hat den Versuch gemacht, das gesamte geistige Gegenwartsproblem Japans in seiner Bedeutung für Japan und die ganze Welt zu behandeln (Japan zwischen zwei Kulturen, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1928. 505 S. Preis brosch. *RM* 19,50, geb. *RM* 21,50). Bei den großen Schwierigkeiten, die diesem Unternehmen beim Stande unserer heutigen Japankenntnis anhaften, darf man wohl sagen, daß der Versuch trotz mancher Mängel wohl gelungen ist. Trotz der zahlreichen politischen, volkswirtschaftlichen und allgemeinkulturellen Erörterungen bleibt das Buch eine religionsgeschichtliche Arbeit, insofern Witte die Wurzeln des gesamten gegenwärtigen japanischen Lebens in der Gegensätzlichkeit der alt-ostasiatischen und der neuen westlichen Geisteskultur sieht. Die erste charakterisiert er als

den Zustand der Allgewalt der Organisation, die letztere als die individualistische Kultur, die nur die Norm der Verantwortung vor Gott kennt, oder kennen sollte. In dem Ringen dieser beiden Geisteshaltungen sieht er, m. A. nach richtig, das Charakteristikum des gegenwärtigen geistigen Zustands Japans. Die Grundthese ist für die wichtigsten Lebensgebiete durchgeführt. Dabei sind freilich zahlreiche Fehlurteile oder solche, über die man streiten könnte, unterlaufen. Aber das ist gar nicht zu vermeiden; auch hat die seit 1928 rasend schnell fortgeschrittene Entwicklung an einigen Punkten (Kaisertum, Parlamentarismus, Internationalismus, Gewerkschaftsbewegung, Kommunismus) bereits Fehlurteile aufgedeckt, auch an Punkten, wo sie 1928 noch kein Mensch vermutet hätte. Trotz allem bleibt das Buch das Beste, was man zur ersten Orientierung über die geistige Lage in Japan empfehlen kann. Bei einer Neuauflage werden zahlreiche Änderungen nötig sein. Es sei der Wunsch ausgesprochen, der Verfasser möchte dann das Buch vorher einem Japanologen zur Durchsicht vorlegen, damit die zahlreichen kleinen Irrtümer ausgemerzt werden können, und damit die Namensschreibung einheitlich gestaltet werden kann. Es kommt vor, daß derselbe Name an verschiedenen Stellen in drei verschiedenen Transkriptionen geschrieben ist.

Ein ähnliches Unternehmen von katholischer Seite liegt vor in dem Buch von Thomas Ohm O. S. B., Kulturen, Religionen und Missionen in Japan; Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H., Augsburg. 212 S. „Die gesamten Ausführungen über das Land und seine Bewohner, die sozialen und sittlichen Zustände, das geistige Leben und die akatholischen Religionen und Konfessionen haben letzten Endes den Zweck, unmittelbar oder mittelbar den gegenwärtigen Stand der katholischen Japanmission zu erklären." Das Buch ist sehr sachlich, gibt auch verschiedenen Urteilen über dieselbe Frage Raum und kann ebenfalls zur ersten Orientierung empfohlen werden.

D. Emil Schillers kleines Werkchen „Shintô" liegt in 2. Auflage vor. Verlag der Ostasienmission, Berlin 1935. Es ist eine allgemeinverständliche Schilderung der japanischen Nationalreligion; da der Verfasser 37 Jahre in Japan lebte, ist es reich an eigenen, eigenartigen Beobachtungen und ganz zuverlässig. Leider ist auf das Problem „Staatskult — Volksreligion", das seit des Verfassers Abreise aus Japan wieder so aktuell geworden ist (auch bei uns!), nicht so ausführlich eingegangen, wie zu wünschen wäre.

Ein eigenartiger Versuch ist die Arbeit von Fr. H. Spiegelberg: Die Profanisierung des japanischen Geistes, als religionsgeschichtliches Phänomen dargestellt an Hand einer Analyse der Farbenholzschnitte des Ukiyo-ye. Verlag Eduard Pfeiffer, Leipzig 1929. Mit 16 Abb. Das

Buch geht von dem Grundgedanken aus, daß das religionsgeschichtliche Quellenmaterial willkürlich ausgewählt sei, wenn man etwa Stiftungsurkunden der Religion als primäre Quellen, spätere schriftliche Quellen, die Art der Kultübung, religiöse Kunst usw. als nächstwichtige Quellen ansieht. Er stellt die These von der Unbeschränktheit des religionsgeschichtlichen Materials auf; denn nicht die frühesten Urkunden vermitteln bereits allseitig und objektiv das Wesen der Sache selbst. Sog. peripherische Erscheinungen zeigen manchmal tiefer das Wesen der religiösen Verhältnisse. Der Versuch ist orientiert an P. Tillichs Religionsphilosophie, in der Religion als eine alle Lebensgebiete durchziehende Grundfunktion angesehen wird, die wohl abgewandelt werden kann, aber niemals ganz fehlt.

Diese methodische These wird durchgeführt an einer Analyse der Farbenholzschnitte der Ukiyoe-Schule, nachdem vorher die ältere japanische Kunst in ihrem Zusammenhang mit der Religionsgeschichte besprochen ist. Ich muß jedoch gestehen, daß mir die religionsgeschichtlichen Erkenntnisse im Vergleich zu dem aufgewandten methodologischen Scharfsinn mager erscheinen, und daß aus anderen Quellen dasselbe und mehr leichter hätte abgelesen werden können. Es bleibt ein wenig der Eindruck eines Versuchs am untauglichen Objekt. Der frischfröhliche Empiriker in der Religionsgeschichte schneidet diesem Endergebnis gegenüber gar nicht so schlecht ab. Beachtlich scheinen mir aber die methodologisch-prinzipiellen Erörterungen trotzdem zu sein; der Verfasser erhebt ja wohl nicht die Forderung, Quellen der Art, wie er sie zu erschließen sucht, mit der Ausschließlichkeit zu verwerten, wie er es in diesem überwiegend methodologischen Versuch tut.

Eine gute Arbeit über Religion der Ainu ist die Dissertation von Willy Kremp, Beiträge zur Religion der Ainu, Inaugural-Dissertation, Bonn. Preßverein Freiburg i. Br. G. m. b. H. 1928. Der Verfasser sieht den Grundcharakter der Ainureligion in dem Bewußtsein von der Erfülltheit aller Dinge mit lebendigen Kräften. Glaubensvorstellungen, Kult und Zeremonien, vor allem auch die „Wegsendung"-Zeremonien (Schlachtung von Bären, auch Adlern und Fischen) werden auf dies Grunderlebnis zurückgeführt. Mit ihren 90 Seiten scheint die Arbeit recht erschöpfend zu sein. Die vorhandene Literatur, auch die japanische, ist neben den eigenen Beobachtungen des Verfassers, der als Lehrer in Sapporo durch Hokkaidô wandern konnte, herangezogen, und gute Bilder dienen zur Veranschaulichung.

„DER URSPRUNG DER GOTTESIDEE"
EINE HISTORISCH-KRITISCHE UND POSITIVE STUDIE VON P. W. SCHMIDT

VON *J. W. HAUER* IN TÜBINGEN

Bd. I: Historisch-kritischer Teil, 1. Aufl. 1912, 2. Aufl. 1926. XL, 882 S. Geh. *ℛℳ* 20,25, geb. *ℛℳ* 22,50. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Bd. II: Die Religionen der Urvölker I. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV, 1065 S. Geh. *ℛℳ* 23,40, geb. *ℛℳ* 25,65. Münster ibid. 1929.

Bd. III: Die Religionen der Urvölker II. Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. XLVII, 1155 S. Geh. *ℛℳ* 28,80, geb. *ℛℳ* 31,50. Münster ibid. 1931.

Bd. IV: Die Religionen der Urvölker III. Die Religionen der Urvölker Afrikas. XXXII, 821 S. Geh. *ℛℳ* 24,—, geb. *ℛℳ* 26,25. Münster ibid. 1933.

Bd. V: Die Religionen der Urvölker IV. Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens und Australiens. XXXVIII, 921 S. Geh. *ℛℳ* 27,—, geh. *ℛℳ* 29,50. Münster ibid. 1934.

Bd. VI: Die Religionen der Urvölker V. Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas. LIII, 600 S. Geh. *ℛℳ* 29,—, geb. *ℛℳ* 32,—. Münster ibid. 1935.

Die zweite Abteilung des monumentalen Werkes von P. W. Schmidt, „Der Ursprung der Gottesidee" hat nun mit einem VI. Bande, „Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas", ihren Abschluß gefunden. Der erste Teil des Gesamtwerkes (1. Aufl. 1912, 2. Aufl. 1926) war eine historisch-kritische Studie, die sich vornehmlich mit den religionsgeschichtlichen Theorien auseinandersetzte, wenn in sie auch ein positiver Teil über den Glauben an das höchste Wesen bei den südostaustralischen Stämmen eingebaut wurde. Diese Studie fand eine Erweiterung und Vertiefung im „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte", Ursprung und Werden der Religion, Münster 1930, das trotz einer Reihe von Verzeichnungen und nicht ganz richtigen Einordnungen der verschiedenen Forscher auf Grund der umfassenden Übersicht zusammen mit jenem 1. Teil des Ursprungs der Gottesidee ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Religionsgeschichte ist.

Demgegenüber ist die 2. Abteilung eine positiv-geschichtliche Darstellung der Religionen der Urvölker und ihrer gegenseitigen Beziehungen gemäß den Grundauffassungen von P. W. Schmidt. Es wird keinen Religionsforscher geben, der Schmidt nicht beglückwünschen würde, daß es ihm vergönnt war, diese 2. Abteilung seines Werkes zu

vollenden, und der ihm nicht dankbar wäre für diese seine Arbeit, an die er nun etwa drei Jahrzehnte seines Lebens gesetzt hat. Wie man sich auch zu den Theorien Schmidts stellen mag, niemand kann ihm die Anerkennung, ja Bewunderung versagen für die Umsicht, mit der er die ganze vorhandene Literatur durchforscht, für den Weitblick und die Energie, mit der er Forscherreisen angeregt und wohl auch geistig dirigiert hat, die ein ungeahnt wertvolles Material über die Religionen der Urvölker, teilweise noch in letzter Stunde, der ewigen Vergessenheit entrissen und uns zugänglich gemacht haben. Man steht mit Staunen vor dieser Arbeitsleistung und vor der Zielsicherheit dieses Schaffens. Ohne Zweifel hat dabei stark mitgewirkt die Überzeugung Schmidts, damit nicht nur für die religiöse Auseinandersetzung einen Beitrag zu leisten, sondern sie entscheidend zu beeinflussen. Man merkt überall, besonders im I. und VI. Band des Werkes, daß ihm seine Forscherarbeit zugleich religiöser Dienst ist.

Kein Religionsforscher, der sich mit der sogenannten primitiven Religion befaßt, wird in Zukunft mehr ohne dieses monumentale Werk arbeiten können, weil es keinem, der die gesamte Religionsgeschichte durchforschen und überblicken will, möglich sein wird (besonders dann, wenn er noch auf einem besonderen Gebiet Fachmann sein soll), das ungeheure Material über diese Urvölker, das Schmidt beherrscht, selbst durchzuarbeiten. Er wird sich damit begnügen müssen, ausgedehnte Stichproben zur Nachprüfung zu machen. Jedenfalls dies steht fest: Schmidt hat damit, daß er die Dokumente über die Religion der Urvölker uns so ausführlich vorführt, der Religionsgeschichte einen Dienst geleistet, den sonst vielleicht niemand leisten konnte, wenigstens heute nicht. Und dieser Dienst wird ihm für alle Zeiten in dieser Wissenschaft einen anerkannten Platz sichern, unbeschadet unserer Vorbehalte und Einwände gegenüber seiner Methode und vornehmlich gegenüber manchen seiner Schlußfolgerungen in dem letzten Bande zur Beantwortung der eigentlichen Frage des Buches nach dem Ursprung der Religion.

Das wirklich positive Resultat dieses Werkes, darüber scheint mir kein Zweifel mehr möglich zu sein, ist der Nachweis, daß sich überall bei den „Urvölkern“ ein ausgesprochener Glaube an ein höchstes Wesen oder doch ganz starke Spuren davon finden. Ich wenigstens habe mich durch Schmidts Werk davon überzeugen lassen. Was einstens Vermutung, stark angezweifelte Behauptung oder zugestandene Möglichkeit war, steht nun, nach meiner Meinung, mit den Dokumenten dieses Werkes als Tatsache vor uns. Wenn auch, um hier gleich ein paar kritische Bemerkungen einzuschalten, mir häufig doch ein starker Zwiespalt sich aufzutun

scheint zwischen den wörtlich mitgeteilten Dokumenten ältester Prägung und der Gottauffassung heute lebender heiliger Personen bei den Urvölkern und vollends zwischen jenen Dokumenten und den Einzeldeutungen Schmidts selber.

Ob dieser Glaube an ein höchstes Wesen allerdings als hoher sittlicher Monotheismus angesprochen werden darf, ist eine offene Frage. Sie hängt mit daran, wie man Monotheismus definiert, vor allem aber auch daran, welche Deutung man einzelnen Aussprüchen oder Handlungen gibt. Daß der höchste Gott dieser Urvölker doch teilweise sehr kindhaft aufgefaßt wird, ist ja schon längst erkannt worden. Ich behalte mir das Einzelne meiner Kritik für eine ausführliche Auseinandersetzung mit P. W. Schmidt im nächsten Heft vor.

Vollends die Frage des Urmonotheismus und der Urreligion muß offen bleiben, wenn man damit die Religion der ältesten Menschheit überhaupt meint. Selbst wenn es Schmidt gelungen wäre, durch seine vergleichende Methode einen gemeinsamen religiösen Urbesitz der Urvölker festzustellen (was mir einigem Zweifel zu unterliegen scheint, wenn man, wie er es tut, den Bogen spannen will von den arktischen Urvölkern bis zu den Stämmen Südost-Australiens; ich glaube, daß die Religion der ältesten Australneger trotz weitgehender Ähnlichkeiten mit den andern Urvölkern einen besonderen Seitenzweig der religiösen Entwicklung der Menschheit darstellt), so kämen wir damit höchstens in das ausgehende jüngere Paläolithikum zurück. Und selbst wenn wir diese Linie bis zur Entstehung des homo sapiens zu Anfang der letzten Eiszeit und des Jungpaläolithikums, also auf die Stufe vor zirka 100 000 Jahre zurückführen (eine Zeit, in der nach neuesten Forschungen Tasmanien und wohl auch Australien besiedelt wurde; vgl. dazu „Anthropos“ Bd. XXXI [1936] Heft 1, 2, S. 1 ff. „Zur Urgeschichte Australiens“ von Christoph von Fürer-Halmendorf) und annehmen würden, daß gleich im Anfang dieser Entwicklung der Glaube an das höchste Wesen steht, so wären wir damit noch lange nicht bei einer Urreligion angekommen. Denn vor dieser Zeit liegen zwei oder drei große Epochen der Menschheitsgeschichte, über deren religiöse Entwicklung wir nichts oder herzlich wenig wissen. Dies sind die Epochen des Sinanthropos und Pithekanthropos, des Homo Heidelbergensis und des Neandertalers (bei dem wir mit Wahrscheinlichkeit rituelle Bestattung als den einzig positiven Anhalt für religiöse Betätigung feststellen können). Wenn wir die geläufige Chronologie einmal nehmen wollen, so haben wir es immerhin mit einer Epoche von mindestens 6—800 000 Jahren von Menschheitsgeschichte zu tun, die sich vor der Entstehung der „Urvölker“ Schmidts, die alle zur Menschenform homo sapiens gehören, abgespielt hat. Dieser homo sapiens kann aber

nicht ohne weiteres nach rückwärts an die vorausgehende Entwicklung der Menschheit angeschlossen werden. Die Beziehung des Neandertalmenschen zum homo sapiens ist noch ganz ungeklärt, und über dessen Beziehungen zum Homo Heidelbergensis und zum Sinanthropos und Pithekanthropos läßt sich nichts mehr aussagen als dies, daß die verschiedenen Menschenformen wohl irgendwie zu einer Entwicklungslinie gehören, die aber für unser Wissen durch weite Lücken durchbrochen ist. Möglich ist höchstens eine Verbindung der Australneger über den Wadjakmenschen Dubois zum Neandertaler, wie Weinert jetzt annimmt (vgl. Klaatsch, Das Werden der Menschheit, 2. Aufl., S. 370). Aber kein anderes „Urvolk" steht dem Neandertaler so nahe, daß ohne Zwischenglieder anthropologisch eine Verbindung zu ihm hergestellt werden könnte. Zu welchem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte also der Glaube an das höchste Wesen entstanden ist, können wir mit einer historisch-vergleichenden Methode schlechterdings nicht feststellen. Schmidt zieht verschiedentlich den Sinanthropos herbei als einen Beweis für das hohe Alter der Menschheit in Nordostasien, wohin er, sicher mit viel Wahrscheinlichkeit, den uralten Sitz der nördlichen Urkulturen verlegt. Aber dann darf er dies nicht außer Acht lassen, daß zwischen diesem Sinanthropos und den „Urvölkern" eben eine Epoche von vielen Jahrhunderttausenden liegt und zwar eine Epoche, in der ungeheure Veränderungen durch die vordringenden und sich zurückziehenden Eismassen während der Eiszeiten und Zwischeneiszeiten in Nordostasien vor sich gegangen sind, so daß hier keine ungebrochene Entwicklung anzunehmen ist, die vom Sinanthropos zu den „Urvölkern" führte.

Hier muß auf einen sehr empfindlichen Mangel in Schmidts Werk aufmerksam gemacht werden. Überall da, wo er versucht, seine Urvölker an die vor- und urgeschichtliche Menschheit und ihre Kultur anzuknüpfen, wird er unbestimmt. Man hätte mindestens eine eingehendere Auseinandersetzung mit Menghins „Weltgeschichte der Steinzeit" erwartet. Diese Lücke muß Schmidt unbedingt ausfüllen, wenn er die historisch-positive Seite seines Versuches, den Ursprung der Gottesidee zu erklären, zu Ende führen will.

Ferner möchte ich gleich hier auf einen anderen Mangel hinweisen, den Schmidt zu beheben imstande wäre. Sehr selten geht er auf die rassischen Verhältnisse seiner Urvölker ein. Und doch wäre gerade für die historische Betrachtung und die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Kulturen und Religionen die Feststellung der rassischen Verhältnisse bei den Urvölkern von höchstem Wert. Diesen Mangel empfindet man besonders schmerzlich etwa bei der Auseinandersetzung über die Religion der Feuerländer, die doch rassisch sehr verschieden

sind. Die Selk'nam oder Ona gehören in der Hauptsache zu der großwüchsigen Rasse, welche Eickstedt die „pampide“ nennt. Die Pampiden gehören aber ethnologisch nicht zu den Urvölkern, während die Halakwulup und Yamana weithin auch rassisch „Urvölker“ genannt werden dürften. Habent sua fata libelli muß man auch von dem großangelegten Werk von Schmidt sagen. Es wurde begonnen, als die Rassenfrage noch nicht zu der Bedeutung gekommen war, die sie heute hat und verdient. Dieses Schicksal hat das Werk bis heute begleitet. Es geht an der Rassenforschung und ihren bisherigen Ergebnissen zu leicht vorbei, zum Schaden des Werkes. Ich bin sogar der Meinung, daß das Hereinziehen der Rassenforschung zwar dies und jenes Einzelproblem erschweren, aber aufs Ganze gesehen Schmidts Urvölker noch klarer als solche kennzeichnen würde. Wer sich z. B. die Mühe nimmt nach der rassischen Zugehörigkeit der nordamerikanischen Urvölker' Schmidts zu suchen, der wird finden, daß jedenfalls die auch rassisch niedrigststehenden Stämme zu diesen Urvölkern gehören. Allerdings sind die Eskimo weder rassisch noch religiös in die Urvölker einzureihen. Sie haben stark europide Züge, die nicht aus Vermischung mit europiden Rassen erklärt werden können.

Schmidt hat sich, wie er besonders deutlich in seiner Einleitung zum V. Band, S. 7 ff. sagt, die Beantwortung dreier großer Fragen vorgesetzt. Erstens will er das Tatsächliche der Religion der einzelnen Urvölkergruppen herausstellen. Dann will er durch einen Vergleich der Religion dieser Gruppen bis zur letzten gemeinsamen Religion der „ältesten Menschheit“ vordringen. Und endlich soll die Frage nach dem Ursprung dieser ältesten gemeinsamen Religion beantwortet werden. Die Beantwortung der ersten Frage ist ihm, wie schon gesagt, weithin gelungen. Aber schon bei der Beantwortung der zweiten Frage mußten wir den Einwand machen, daß wir ja mit der Religion der Urvölker durchaus nicht zu der letzten gemeinsamen Religion der ältesten Menschheit, sondern höchstens zu der ältesten gemeinsamen Religion des homo sapiens vorgedrungen sind (dies mit sehr großer Vorsicht gesagt!). Wobei zwei Fragen offen bleiben: erstens ob das höchste Wesen ganz am Anfang steht und zweitens ob etwa der homo sapiens, der im Westen Europas sich als der Aurignac- und Cromagnon-Mensch darstellt, nicht doch rassisch zu unterscheiden ist von den „Urvölkern“ Schmidts, in welchem Fall wir ja für diesen westeuropäischen homo sapiens wohl einen anderen religiösen Urbesitz annehmen müßten.

Aber ganz abgesehen davon ist ja dies nicht die älteste Menschheit, sondern, auf das Ganze der Menschheitsgeschichte gesehen, eine sehr rezente Form der Menschheit. Da wir nun historisch

über die religiösen Formen der wirklich ältesten Menschheit schlechterdings nichts wissen können, bleiben, historisch gesehen, die beiden Fragen nach der letzten gemeinsamen Religion der ältesten Menschheit und vor allem diejenige nach dem Ursprung der Religion offen. Ich bin der Meinung, daß Schmidt das sehen und anerkennen sollte. Es wäre dann eine viel bessere Basis zu einer Auseinandersetzung geschaffen, als sie auch jetzt noch da ist, wo die Geister sich über die Frage der Entwicklung der Religion doch sehr beruhigt haben.

Denn an diesem Punkte muß eben die psychologische Methode einsetzen. Ich bin der Überzeugung, daß selbst dann, wenn wir über die Religion des Neandertalers, des Homo Heidelbergensis und des Sinanthropos und Pithekanthropos historisch etwas wüßten (was, wie schon gesagt, nicht der Fall ist), die Frage nach dem Ursprung der Religion doch nicht mit der historischen Methode gelöst werden könnte. Denn gerade das wichtigste, wie der Mensch zu religiösen Konzeptionen und damit zu ihrer Gestaltung in Kult usw. kommt, kann nie historisch erklärt werden. Und hier liegt der Hauptmangel des Schmidtschen Werkes, ich möchte fast sagen, seine Tragik. Schmidt hat vor 30 Jahren die Arbeit in Angriff genommen, nicht nur mit einem hohen Forschertrieb, den ihm jedermann, der ihn kennt, zugestehen muß, sondern mit der Absicht, sagen wir, einen religionspsychologischen und religionsphilosophischen, ja theologischen Beitrag zur Frage nach Ursprung und Wesen der Religion zu geben. Diesen ist er uns nach meiner Überzeugung fast ganz schuldig geblieben. Was er zur Beantwortung der Frage „der Herkunft und des Ursprungs der ältesten gemeinsamen Religion“ auf den Seiten 468—508 des VI. Bandes bietet, ist nicht nur dem Umfang nach ein sehr geringer Teil des Gesamtwerkes, auch die Resultate sind doch angesichts der Wucht der Frage nicht sehr schwerwiegend. Es ist im Grunde nichts anderes, als was wir seit langem von ihm als Erklärung für den Ursprung der ältesten Religion kennen. Schließlich kommt es darauf hinaus, daß das natürliche kausale Denken der ältesten Menschen an den Schöpfungsgedanken heranführt und das finale Denken an die sittliche Zweckordnung des Diesseits und Jenseits (VI, 491). Was er weiter über diese Frage sagt, hängt mit diesen beiden Triebkräften des religiösen Werdens eng zusammen. Damit ist gegenüber den früheren Epochen im Schaffen Schmidts nichts Neues gesagt.

Ich bin heute der Meinung, daß Schmidt mit diesen zwei Triebkräften menschlichen Innenlebens ganz wichtige Wurzeln der religiösen Entwicklung aufgezeigt hat, Wurzeln, die ich z. B. in meinem I. Band „Religionen“ noch nicht in der Weise anerkannte, wie sie es verdienen. Aber in ihnen in erster Linie, ja fast ausschließlich den Ursprung der

Religion überhaupt zu sehen, scheint mir ebenso verfehlt zu sein, wie der Versuch, diese nur aus überbewußten Erlebnissen abzuleiten.

Schließlich handelt es sich beim Religiösen um eine ganze Reihe von Wurzeln und Antrieben, aus denen der Glaube und damit die Kultform und die Gestaltung in Wort und Bild folgt. Ich bin im Laufe meiner eigenen religionsgeschichtlichen Forschung mehr und mehr zu der Überzeugung gekommen, daß wir den Ursprung und das Werden der Religion erst dann erfassen, wenn wir den Polymorphismus des Religiösen begreifen. Damit meine ich dies, daß man die Religion weder nur von einer Kraft, etwa dem Denken oder dem irrationalen Erlebnis ableiten kann, noch daß man annehmen darf, die religiöse Entwicklung habe sich in streng geschiedenen, historisch aufeinanderfolgenden Stufen abgespielt. Mit diesem einfachen, geradlinigen Evolutionismus war ich im Grunde schon fertig, als ich den I. Band meiner „Religionen" veröffentlichte, in dem ich davor warnte, die von mir aufgestellte Stufenreihe als chronologische Abfolge zu betrachten. Mit jener Stufenreihe sind verschiedene Phasen der religiösen Formwerdung genannt, die aber in Ansätzen alle auf jeder Entwicklungsstufe der Menschheit vorhanden sind. Ich glaube heute, daß es nie eine Zeit gegeben hat, in der etwa nur Zauberei wirksam war, und daß dann die anderen Stufen folgten, sondern in jeder Entwicklungsepoche war die ganze Fülle religiöser Kräfte im Spiele. In jeder bedeutenden Epoche steht aber ein Kräftebereich und damit eine Phase, etwa die des Vaterglaubens im Mittelpunkt, während die anderen Kräftebereiche mit ihren entsprechenden religiösen Phasen im Umkreis sich mehr oder weniger deutlich in keimhaften Ansätzen gruppieren. Ich glaube, daß wir diese Tatsache auch beim Kinde beobachten können, in dem ebenfalls die ganze Fülle religiöser Antriebe sich zeigt vom Glauben an den „Macher" auf Grund der Kausalitätsfrage bis zur Personifikation von Gegenständen und magischen Gefühlen und Verhaltungsweisen. Und auch beim Kind sehen wir, wie in verschiedenen Zeiten des inneren Werdens je eine bestimmte Phase in den Mittelpunkt tritt und sozusagen der Entwicklungsepoche ihr Gesicht gibt, z. B. das magische Tiererlebnis durch Identifikation etwa mit dem Hasen, ohne daß damit die anderen verschwinden würden.

Da wo das klare Licht der Geschichte auf die religiöse Entwicklung fällt, können wir immer noch dieses Gesetz des Polymorphismus betrachten, das in einem rhythmischen Auf und Ab sich auswirkt. Denken wir z. B. an den stark monotheistisch gefärbten Himmelsglauben, wie er noch in den Ṛgveda hineinspielt, der abgelöst wird von einer vielschichtigen Götterwelt und gesteigerten Opferpraxis, die wiederum abgelöst wird durch außerordentlich wirksame monotheistische Ten-

denzen etwa im Rudra-Śiva-Glauben der Śvetāśvatara-Upaniṣad oder im Viṣṇu-Glauben der Bhagavadgītā, wo das Opfer kaum mehr einen Platz hat und in denen sich der indoarische Monotheismus zu seiner höchsten Höhe und zur Allgemeingültigkeit steigert. Danach haben wir, auf die Gesamtentwicklung Indiens gesehen, wieder ein Zurücksinken in die hinduistische Götterwelt des späten Brahmanismus mit seiner tantrischen Mystik und Magie. Ich lehne also den Evolutionismus ebenso ab wie die Degenerationstheorie von Schmidt. Beides sind dogmatische Standpunkte, zu denen man nicht durch die Tatsachenforschung, sondern durch bestimmte philosophische oder theologische Voraussetzungen gekommen ist.

Dieses Vielfältige des religiösen Lebens, Werdens und Gestaltens kann aber, wie schon gesagt, nicht nur historisch erfaßt werden. Hier müssen psychologische Methoden und psychologische Einsichten in erster Linie mitwirken. Und gerade für diese Arbeit bietet uns Schmidts Werk wenig. Er hat z. T. wertvollstes Material, das ihm seine Forschungen gebracht haben, psychologisch fast ungenützt gelassen. Darum auch ist die Antwort, die er am Schluß auf die wichtigste seiner Fragen gibt, im Grunde für den auch psychologisch arbeitenden Religionsforscher so unbefriedigend ausgefallen. Ich glaube, hier dürften wir noch viel voneinander lernen. Schmidt hat einstens in seiner Kritik meiner Arbeit gesagt:

> „Es wird nichts anderes übrig bleiben, als daß Hauer seine hervorragende psychologische Begabung und Schulung durch eine gleichwertige historische Schulung ergänze, um der Gesamtheit und der wirklichen Aufeinanderfolge der religiösen Tatsachen gerecht zu werden" (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, S. 138. Vgl. W. Schmidt, „Ursprung der Gottesidee" I, 605—9).

Ich habe mir diese Kritik zu Herzen genommen und hoffe, daß ich in den mehr als zehn Jahren, die seit der Veröffentlichung meines ersten Bandes verflossen sind (die allerdings weithin durch indologische Forschungen und Veröffentlichungen ausgefüllt waren), mit Beziehung auf die historische und rassische Erfassung der primitiven Völker viele Lücken ausgefüllt habe (nicht zum wenigsten auf Grund der Veröffentlichungen Schmidts und seines Mitarbeiterkreises, was ich dankbar anerkenne). Es steht mir nicht an, P. W. Schmidt einen Rat zu geben. Aber ich spreche den dringenden Wunsch aus, daß er jetzt, nachdem er sein großes historisches Werk wenigstens mit Beziehung auf die Urvölker abgeschlossen hat, sich auch daran mache, die Frage nach dem Ursprung und dem Werden der Religion mehr mit Hilfe der Völker- und Religionspsychologie zu betrachten, als er das bisher getan hat. Dadurch würden viele Einseitigkeiten seines Werkes beseitigt, vor allem

auch die Tendenz, zu leicht über Formen des Religiösen bei den Urvölkern wegzugehen, die nichts mit dem Glauben an ein höchstes Wesen zu tun haben, wodurch ein unvollkommenes, ja schiefes Bild des religiösen Gesamtlebens dieser Völker entsteht.

Aber auch mit der Religionspsychologie ist noch nicht das Letzte gesagt, wenn wir nach dem Ursprung der Religion fragen. Die Wurzeln der Religion liegen noch tiefer als in Antrieben im Bewußtsein und religiösen Erlebnissen, die wir psychologisch analysieren und vielleicht durch starke Einfühlung nachschaffen können. Sie liegen in der letzten Wirklichkeit selber, die alles trägt, und die sich im Herzen des Menschen, sicher auch des Menschen der Urvölker, ja der ältesten Menschheit, nicht unbezeugt gelassen hat, weil es unmöglich ist, daß die Tatsache des Getragenseins von letzter Wirklichkeit, die ja schließlich der Inhalt jedes Glaubens ist, sich in einem Menschen, der zum Selbstbewußtsein erwacht, nicht ankündigt. In diesem Punkt bin ich mit Schmidt durchaus eins, wenn ich auch seinen Offenbarungsglauben, gar in der Form eines Glaubens an die Mitteilung des Gottes an den Menschen über Schöpfungsvorgänge usw., nicht teilen kann.

Mit der Zurückführung der Religion auf die letzten Quellen alles Lebens und Schaffens sind wir allerdings aus dem Bereich der Wissenschaft in den der religiösen Erfahrung und Überzeugung eingetreten. Doch stehe ich immer noch auf dem Standpunkt, den ich schon im Jahre 1923 in der Einleitung zu dem I. Band meiner „Religionen“ gehabt habe, daß man Religionsgeschichte bis in ihre letzten Tiefen nur treiben könne, wenn man Religion mit Religion anschaue. Nur dürfen dabei keine Dogmen mitspielen, die man nicht antasten darf. Über unserer ganzen Arbeit steht das strenge Kriterium der Vernunft, die allen zugänglich ist.

Ich hoffe dieser Besprechung des Schmidtschen Werkes bald eine gründliche, ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit Schmidt folgen lassen zu können.

ZUM DOGMA VOM URMONOTHEISMUS

Da ich seit geraumer Zeit in wissenschaftlichem Kampf gegen P. W. Schmidt und seine Schule stehe, fühle ich mich verpflichtet, zu dem oben abgedruckten Aufsatz meines Freundes Hauer einen ergänzenden Nachtrag zu liefern. Ich stimme Hauer in folgenden Punkten, soweit sie Schmidts Lehre betreffen, zu, möchte sie aber etwas schärfer formulieren:

1. Bei zahlreichen Völkern ist der Glaube an ein höchstes Wesen oder Spuren davon nachzuweisen, vorausgesetzt, daß die Berichte zuverlässig sind.

2. Der Nachweis ist nicht erbracht, daß dieser Glaube an ein höchstes Wesen irgend etwas mit Monotheismus zu tun hat.

3. Ebensowenig ist erwiesen, daß der Glaube an ein höchstes Wesen oder gar ein Urmonotheismus als Urreligion am Anfang steht.

4. Die Frage nach dem Ursprung der Religion ist historisch nicht zu beantworten und auch von Schmidt nicht geklärt.

5. Die Uroffenbarungstheorie ist abzulehnen.

Ich habe dies alles bereits in früheren Auseinandersetzungen mit Schmidt gezeigt[1], und Hauer ist zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. Wenn man aber dies zugibt, dann bleibt von Schmidts Werk nicht viel mehr übrig als eine große Materialsammlung, die jedoch, wie ich ebenfalls gezeigt habe, mit Kritik zu gebrauchen ist.

Aber weiterhin sind noch folgende Tatsachen festzustellen:

1. Es ist noch kein Volk in der Vergangenheit oder in der Gegenwart nachgewiesen worden, dessen Glaube ein reiner Monotheismus war.

2. Ein Monotheismus als Dogma findet sich nur in den drei gestifteten (also nicht aus dem Volkstum geborenen) semitischen Religionen, im Judentum, im Christentum und im Islam.

3. Der Glaube der Völker, zu denen diese monotheistische Lehre kam, hat sie stets abgelehnt und sie durch Aufnahme polytheistischer „Götter" beseitigt.

Und schließlich ist noch auf den Zusammenhang der Urmonotheismustheorie mit der biblischen Schöpfungsgeschichte hinzuweisen. Weil im Alten Testament steht, Gott habe sich den ersten Menschen offenbart, so muß diese Uroffenbarung, also ein Monotheismus, an den Anfang aller Religion gesetzt werden, und die Religion der „Heiden" ist dann als ein Abfall, eine Degeneration, zu betrachten. Hier scheiden sich die Geister. Die Theo-logen gehen von Gott und der göttlichen Offenbarung aus, die Anthropo-logen vom Menschen; und das Wesen der „Entwicklungslehre", von der manche eine so merkwürdige Vorstellung haben, besteht darin, daß sie grundsätzlich die göttliche Offenbarung nicht in Rechnung stellt, weil diese nicht Gegenstand der Wissenschaft, sondern des Glaubens ist. Für die nichttheologische Wissenschaft ist lediglich der Glaube an Gott und an die göttliche Offenbarung Gegenstand der Forschung, nicht aber Gott und die Offenbarung selbst; dies ist Sache der Theologie.

Würzburg. Friedrich Pfister.

---

[1] Vgl. Blätter z. Bayer. Volkskunde 10 (1925) 64 f.; Philol. Wochenschr. 1926, 933 ff.; Völkerkunde 1926, 127 ff.; Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens III 1668 ff.; VI 545 ff.; Rel. d. Griechen u. Römer 1930, 45 ff.; 123 ff.

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

DIE KATALAUNISCHE GEISTERSCHLACHT

Nur zwei Jahrzehnte lang, seitdem er im Jahre 433 seinen Bruder und Mitregenten Bleda beseitigt hatte, hat Attila die Geschicke des Hunnenreiches allein gelenkt; aber diese kurze Zeitspanne, während der er wie eine verheerende Naturgewalt in die Gebiete der Alten Welt einbrach, hat vollkommen genügt, über sie die schwersten Erschütterungen heraufzuführen. Die Macht, die von ihm ausströmte, mit der er nicht bloß die Länder Europas dauernd in Atem hielt, dünkte namentlich der Folgezeit zu groß, als daß sie nicht von übernatürlichen Kräften begünstigt zu sein schien. Bereits die zeitgenössische Darstellung des Priskos, der als Mitglied einer griechischen Gesandtschaft im Jahre 448 Attila in dessen Residenz kennen lernte, weiß davon etwas: als dessen Macht im Zenith steht, ereignet sich das Wunder der Auffindung des siegverleihenden Aresschwertes.[1] In derselben Nacht aber, da Attila ein

[1] Excerpta de legationibus I 142 de Boor (Priskos läßt sich von Konstantiolos, dem Führer einer anderen gleichzeitigen Gesandtschaft an Attila, berichten): *ἔσεσθαι δὲ οὐκ εἰς μακρὰν τῆς παρούσης αὐτῶι δυνάμεως αὔξησιν· σημαίνειν καὶ τοῦτο τὸν θεὸν τὸ τοῦ Ἄρεος ἀναφήναντα ξίφος, ὅπερ ὂν ἱερὸν καὶ παρὰ τῶν Σκυθικῶν βασιλέων τιμώμενον, οἷα δὴ τῶι ἐφόρωι τῶν πολέμων ἀνακείμενον, ἐν τοῖς πάλαι ἀφανισθῆναι χρόνοις, εἶτα διὰ βοὸς εὑρεθῆναι.* — Jordan. Get. 183 Mo.: *qui* (Attila) *quamvis huius esset naturae, ut semper magna confideret, addebat ei tamen confidentia gladius Martis inventus, sacer apud Scytharum reges semper habitus, quem Priscus istoricus tali refert occasione detectum. cum pastor, inquiens, quidam gregis unam boculam conspiceret claudicantem nec causam tanti vulneris inveniret, sollicitus vestigia cruoris insequitur tandemque venit ad gladium, quem depascens herbas incauta calcaverat, effosumque protinus ad Attilam defert. quo ille munere gratulatus, ut erat magnanimis, arbitrator se mundi totius principem constitutum et per Martis gladium potestatem sibi concessam esse bellorum.* — Da Jordanis bei der Erzählung des *θαῦμα* auf Priskos sich beruft, muß dieser auch noch an anderer Stelle seiner *ἱστορία Βυζαντικὴ καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἀττήλαν* dessen Erwähnung getan haben; vermutlich weil er wußte, daß die Überbringung des heiligen Schwertes auf Attilas impulsiv gefaßte Entschlüsse von entscheidender Bedeutung war. Wichtig ist hier der Hinweis auf Herodots Beschreibung der Aresheiligtümer im Skythenlande (4, 62): von allen Göttern errichten sie nur dem Ares ein *ἄγαλμα*, das ein *ἀκινάκης σιδήρεος ἀρχαῖος* ist. Unter den Opfern, die vor allen anderen Gottheiten besonders dem *ἀκινάκης* alljährlich dargebracht werden, befinden sich neben Rossen und Menschen auch solche von *πρόβατα*. Das weist auf *βοῦς* und *bocula* hin, denen nach Priskos bzw. Jordanis die Auffindung des Schwertes verdankt wird. Und wie die Hunnen selbst oft als „Skythen" bezeichnet werden, so haben sie in ihren früheren Wohnsitzen am Nordufer des Pontus den sehr alten skythischen Kult von den unterworfenen Bewohnern des Landes einfach übernommen; so pflanzt sich in Attilas Glauben an sich selbst zugleich die Tradition skythischer Königsgeschlechter fort.

jähes, unrühmliches Ende findet, kündigt eine gottgesandte Erscheinung dem Herrscher in Byzanz die Katastrophe an.[1] Zwischen diese beiden gegensätzlichen Ereignisse fällt die Völkerschlacht auf den katalaunischen Gefilden, in der Attilas rasch emporgestiegener Glücksstern zum Niedergange sich neigt. Es wäre seltsam, wenn nicht auch dieses weltgeschichtlich bedeutsame Ringen in den Bereich der Wunderlegende gerückt worden wäre. Hier ist es die Schlacht, die von den Geistern der Gefallenen in den Lüften weitergeführt wird. Durch Kaulbachs bekanntes Gemälde im Treppenhause des Berliner Alten Museums weiten Kreisen nahe gebracht, erscheint sie uns nun wie ein ursprüngliches Stück germanischer Heldensage.

Aber dem ist nicht so: sie taucht in der spätantiken Überlieferung an entlegener Stelle auf (ihren Nachweis verdanke ich Joh. Geffcken), in den Exzerpten, die der Patriarch Photios dem *βίος Ἰσιδώρου* entnahm. In dieser Schrift, die Damaskios nach Theon, seinem Lehrer in Alexandreia, vor 526 verfaßte, wird u. a. erwähnt, die Schlacht zwischen Römern (d. h. Aetius und seinen Verbündeten) und den „Skythen" unter Attilas Führung sei so blutig gewesen, daß außer den Führern und wenigen ihrer Mannen niemand mehr am Leben geblieben sei. Dann heißt es dort weiter (Phot. bibl. cod. 242, I 339 b 18 ff. Bekk.): *τὸ δὲ παραλογώτατον* (d. h. nach Photios' Urteil), *ὅτι φασίν, ἐπειδὴ πεπτώκασιν οἱ μαχόμενοι, τοῖς σώμασιν ἀπειπόντες ἔτι ταῖς ψυχαῖς ἵσταντο πολεμοῦντες ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ὅλας καὶ νύκτας, οὐδὲν τῶν ζώντων εἰς ἀγῶνα ἀπολειπόμενοι, οὔτε κατὰ χεῖρας οὔτε κατὰ θυμόν. ἑωρᾶτο γοῦν καὶ ἠκούετο τὰ εἴδωλα τῶν ψυχῶν ἀντιφερόμενα καὶ τοῖς ὅπλοις ἀντιπαταγοῦντα.* Die dunkle Kunde entspringt der Auffassung einer Zeit, der das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist und der im besonderen das Wiederaufleben der Toten eine vertraute Erscheinung ist.[2] Heißt es doch im Auszuge des Photios weiter: *καὶ ἀρχαῖα δὲ ἄλλα τοιαῦτα φάσματα πολέμων μέχρι νῦν φαίνεσθαί φησι, πλὴν ὅτι ταῦτα τὰ μὲν ἄλλα, ὅσα ζῶντες ἄνθρωποι κατὰ πόλεμον δρῶσιν, οὐδὲν ὑστερεῖν, φθέγγεσθαι δὲ οὐδὲ ἐπὶ μικρόν.* Der Glaube, daß die Geister der Toten den Kampf in den Lüften fortsetzen, ist indessen schon älteren Datums, denn Pausanias fügt seiner Beschreibung des Schlachtfeldes von Marathon hinzu (I 32, 4): *ἐνταῦθα ἀνὰ πᾶσαν νύκτα καὶ ἵππων χρεμετιζόντων καὶ ἀνδρῶν μαχομένων ἔστιν αἰσθέσθαι· καταστῆναι δὲ ἐς ἐναργῆ θέαν ἐπίτηδες μὲν οὐκ ἔστιν ὅτῳ συνήνεγκεν, κτλ.*

Aber noch ein weiteres *prodigium* von ganz anderer Art ist in der legendären Überlieferung mit dem Völkerringen auf dem katalaunischen

---

[1] Jordan. Get. 255 Mo.: *de quo id accessit mirabile, ut Marciano principi Orientis de tam feroci hoste sollicito in somnis divinitas adsistens arcum Attilae in eadem nocte* (sc. mortis) *fractum ostenderet, quasi quod gens ipsa eo telo multum praesumat* (h. e. superbiat). *hoc Priscus istoricus vera se dicit adtestatione probare. nam in tantum magnis imperiis Attila terribilis habitus est, ut eius mortem in locum muneris superna* (sc. imperia) *regnantibus indicarent.*

[2] Vgl. die Schilderung dieser Zeit bei Joh. Geffcken, Mystiker, Schwärmer und Heilige des ausgehenden antiken Heidentums (Preuß. Jahrb. 173, August-Heft 1918, 145 ff., bes. S. 156).

Gefilde verbunden. Wo die Welt aus den Fugen geraten ist, der *vastator mundi* ihre bestehende Ordnung zu zerstören sich anschickt, kündigt sich auch in wunderbaren Naturerscheinungen das drohende Unheil an. Es berichtet in Zusammenhang mit diesem Kampfe Isidorus (* um 560, † 636) in seiner Historia Gothorum 26: *multa eodem tempore caeli et terrae signa processerunt, quorum prodigiis tam crudele bellum significaretur: nam adsiduis terrae motibus factis a parte orientis luna fuscata est. a solis occasu stella cometes apparuit atque ingenti magnitudine aliquamdiu fulsit. ab aquilonis plaga caelum rubens sicut ignis aut sanguis effectus est permixtis per igneum ruborem lineis clarioribus in specie hastarum rutilantium deformatis. nec mirum, ut tam ingenti caesorum strage divinitus tam multa signorum demonstraretur ostensio.* Mit diesem Teile der legendären Überlieferung nähern wir uns zugleich Vorstellungen, die dem Glauben unseres Volkes von altersher vertraut sind: das Erscheinen eines Kometen, der blutrot gefärbte Himmel (wie hier verbunden mit nordlichtartigen Nebenerscheinungen) sind von jeher als Anzeigen drohenden Unheils, insbesondere eines Krieges, gedeutet worden.[1] Die Legende aber wird mit einem Male geschichtliche Wahrheit, wenn wir daran denken, daß der von ihr erwähnte Komet, wie längst festgestellt ist, der durch seine Größe und Helligkeit ausgezeichnete Halleysche Komet ist. Nach der astronomischen Berechnung tauchte er am 18. Juni 451 in den Morgenstunden am Osthimmel auf, am 3. Juli trat er in sein Perihel und tauchte nach diesem Tage abends am Westhimmel auf, wo er noch bis zum 1. August sichtbar blieb. Das astronomische Ergebnis zeigt so überraschende Übereinstimmung mit den Angaben des Isidorus, daß man versucht ist, die Verfinsterung des Mondes im Osten vielmehr als das Auftauchen des Kometen daselbst zu deuten.

Auf die Berechnung der Astronomie gestützt und an der Hand dieses wichtigen Zeugnisses können wir die Tage der katalaunischen Schlacht mit hinreichender Genauigkeit angeben. Die Einnahme von Metz durch Attila erfolgte nach Gregor von Tours (Hist. Franc. II 6) in der Nacht vor dem Osterfeste (8. April 451). Darnach wandte sich Attila gegen Orléans: auf die Nachricht von seinem Herannahen war der Bischof Anianus zum Westgotenkönig Theoderich geeilt und hatte ihn um schleunige Hilfe gebeten. Auf dessen Frage, wie lange die Stadt sich wohl werde halten können, hatte der Bischof den Johannistag (24. Juni) als äußersten Termin bezeichnet.[2] Wenn wir der Angabe des Sidonius Apollinaris Glauben schenken[3], war es Attila bereits gelungen,

---

[1] Eine Erinnerung aus meiner Jugend möchte ich bei der Gelegenheit wiedergeben. Als 1883 in Eisenach eines Tages der Abendhimmel in blutrote Glut getaucht war, die Ursache des Phänomens nicht zu deuten war (erst geraume Zeit später wurde der Ausbruch des Krakatau bekannt), hörte ich rufen: „Da hängt unser Herrgott den Kriegsmantel heraus!"

[2] *„plenus prophetiae spiritu VIII. Kal. Iulii diem esse praedixit"* heißt es in der Vita S. Aniani.

[3] Epist. VIII 15 (an den Bischof Prosper): . . . *exegeras mihi, ut promitterem tibi Attilae bellum stilo me posteris intimaturum, quo videlicet Aurelianensis*

in die Stadt einzudringen, als in letzter Stunde, in höchster Not, der rettende Entsatz kam. Das genannte Datum wird demnach im ganzen mit dem Tage zusammenfallen, an dem Attila zur Aufgabe der Belagerung von Orléans und zum Rückzug auf Metz sich genötigt sah. Auf ihm verfolgten ihn die Verbündeten, deren Streitkräfte durch fortwährenden Zuzug sich allmählich so weit verstärkt hatten, daß ihre Zahl denen Attilas die Waage hielt. Darüber verging eine Reihe von Tagen, bis die Verfolger Attila bei Troyes gestellt hatten; auch Attila zögerte noch und eröffnete den Kampf erst, als er seine Seher über den Ausgang befragt hatte (Jordan. Get. 195 f.). Die abwägende Prüfung der Zeugnisse verbietet uns nicht, den Eintritt des Kometen in sein Perihel und die Schlacht als gleichzeitig anzunehmen: somit dürfte das Völkerringen zu Beginn des Juli 451 auf den katalaunischen Feldern ausgetragen worden sein. Der Angabe des Damaskios, zu der wir zum Schlusse noch einmal zurückkehren, drei Tage und Nächte hindurch ununterbrochen habe der Geisterkampf in den Lüften getobt, wird man symbolische Bedeutung beizumessen geneigt sein; vielleicht aber entspricht sie auch der wirklichen Dauer des Kampfes auf dem von Strömen Blutes getränkten Gefilde.[1]

So sehen wir, wie zwei Legenden aus ganz verschiedenem Bereich um die Gestalt des großen Hunnenherrschers sich ranken. Die eine, das Erscheinen des Kometen, hat ihren Ursprung dort, wo er ein allen sichtbares Vorzeichen war; die Legende aber von der Geisterschlacht hat die spätantike Literatur aufbewahrt und ihre Spur führt nach Alexandreia. Ob Mittelglieder dieser zweiten Legende nach Europa hinweisen, läßt sich nicht mehr feststellen. Aber das eine geht aus ihr sicher her-

---

urbis obsidio oppugnatio inruptio nec direptio et illa vulgata exauditi caelitus sacerdotis vaticinatio continebatur. Gemeint ist derselbe Bischof Anianus, den auch Gregor von Tours nennt (l. c.); nur ist dessen Bericht bereits ganz in die Sphäre des Wunders gerückt, das auch Sidonius als bekannt andeutet, nachdem er über die Kämpfe um Orléans einige als Tatsachen zu bewertende Angaben gemacht hat.

[1] Ich treffe hierin mit Ausführungen zusammen, die kürzlich Rich. Hennig gemacht hat (Die Himmelswelt 1934, 174 ff.). Wir beide sind unabhängig zum gleichen Ergebnisse gekommen. In Übereinstimmung mit Damaskios bezeugt die ungeheuren Verluste der ringenden Völker Jordanis (Get. 207 f. Mo.): *si senioribus credere fas est, rivulus memorati campi humili ripa praelabens, peremptorum vulneribus sanguine multo provectus est, non auctus imbribus, ut solebat, sed liquore concitatus insolito torrens factus est cruoris augmento. et quos illic coegit in aridam sitim vulnus inflictum, fluenta mixta clade traxerunt: ita constricti sorte miserabili sorvebant putantes* (h. e. pot.) *sanguinem quem fuderant sauciati.* Die einleitenden Worte scheinen auf den Bericht eines Augenzeugen hinzuweisen, wobei unentschieden bleibt, ob solcher durch Priskos oder Cassiodor vermittelt ist. Die altnordische Dichtung hat ein gleiches Bild festgehalten; im alten Liede von der Hunnenschlacht, das Reminiszenzen an den geschichtlichen Vorgang mehrfach enthält, heißt es: „Da drängten grimmig / Die Goten nach / Und hieben nieder / Der Hunnen Reihen. / Es standen die Flüsse / Und stürzten aus den Ufern; / In den Tälern türmten sich / Tote Mannen." (Übersetzt von Genzmer Edda I 24: Thule I, Jena 1912.)

vor: wie auf die römische und germanische Welt im Westen, so hat auch auf die des Ostens[1] die Gestalt Attilas einen tiefen Eindruck hinterlassen.[2]

Düsseldorf. Leo Weber.

EINE NEUE WEIHUNG AN ZEUS KERAUNIOS AUS NIEDERMOESIEN

Die hier zu behandelnde Inschrift aus römischer Zeit steht auf einer viereckigen Ara aus Kalkstein, die profiliert und oben und unten stark abgebrochen ist. Ein rundes Loch in der Mitte des unteren Randes rührt

---

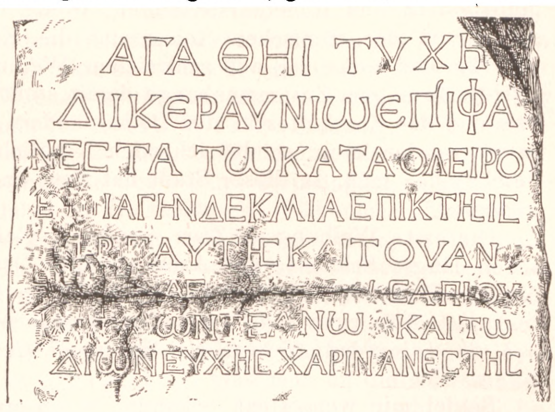
[1] Rich. Hennig stellt mir liebenswürdigerweise die folgenden Zeilen zur Verfügung, die zugleich beweisen, wie weitverbreitet die Vorstellung von den Kämpfen der Geister der im Kampfe Gefallenen in den Lüften ist. Aus Ibn Fadlans Bericht über die Gesandtschaftsreise von Bagdad nach Bulgar an der Wolga (Mündung der Kama) im J. 921/2: „Ich sah in der ersten Nacht, die wir in seinem Lande verbrachten (11./12. Mai 922), 1 Stunde vor Sonnenuntergang den Horizont intensiv gerötet und hörte in der Luft laute Stimmen und ein Geröchel. Da erhob ich das Haupt, und siehe, da ist eine feuerrote Wolke in meiner Nähe, und aus ihr kommen jene Stimmen und das dumpfe Getöse. Und siehe, in ihr sind Gestalten von Männern und Rossen, und die Gestalten, welche darin sind, halten Bogen, Lanzen und Schwerter in den Händen, wobei ich dies deutlich erkenne und mir vorstelle.

Und siehe, da ist ein anderes Heer, ähnlich wie sie, in dem ich ebenfalls Männer, Waffen und Rosse sehe. Dies Heer rückt gegen jene an, wie sich eine Reiterschwadron auf die andere stürzt. — Wir erschraken und wandten uns zu demütigem Gebet, wobei die Einwohner des Landes über uns lachten."

[Über die weite Verbreitung des Glaubens an Geisterschlachten und -kämpfe unterrichtet zusammenfassend Mengis in Bächtold-Stäublis Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III (1930/31) 546 ff. Da hier die Überlieferung über die katalaunischen Felder nur kurz gestreift wird, ist die quellenmäßige Aufarbeitung des Stoffes um so willkommener. Zu den bei Mengis genannten Überlieferungen über Marathon und die omina vor Caesars Tod (wobei außer auf Ovid auch auf die von Jahn zu Virgil, Georg. I 474 angegebenen Stellen zu verweisen wäre) vgl. noch die Geisterschlacht vor der Zerstörung Jerusalems (Belege bei Weinreich, Genethliakon Wilhelm Schmid 272 f. = Gebet und Wunder 106 f.). Es ist eine zu große Vereinfachung des Problems, wenn O. Kern, Krieg und Kult bei den Hellenen (Halle 1917) 18 in der katalaunischen Legende „nur eine Nachbildung der viel älteren von den Geistern der bei Marathon Gefallenen" erblicken möchte. Weiteres bei Weniger, S. Archiv 9 (1906) 215, 220; Pfister, Schwäb. Volksbräuche 79. Der Zusammenhang der Vorstellungen von Geisterschlachten mit dem speziell germanischen „Totenheer" ist wichtig; Weniger hat a. a. O. und Bd. 10 (1907) 61 ff., 229 ff. vieles geklärt; vgl. jetzt K. Meisen, Sagen vom Wütenden Heer 19 ff. O. Weinreich.]

[2] Die kurzen Ausführungen betrachte ich zugleich als einen bescheidenen Beitrag zu dem Attilabild, über das Helm. de Boor ausführlich gehandelt hat (Das Attilabild in Geschichte und Legende und heroischer Dichtung. Bern 1932). Wie hier in diesem einzelnen Beispiel so sind auch in dem Gesamtbilde Historisches und Legendäres seltsam ineinander verwoben, das zweite ist im Grunde nur das immer weiter greifende Auswachsen des Ansatzes an das erste. Und man staunt, wird man gewahr, wie von Priskos und seinem Ausschreiber Jordanis überlieferte geschichtliche Züge dieses Bildes über die Zeit der Völkerwanderung hinweg bis in das germanische Hochmittelalter hinein zäh, wenn auch mehrfach zeitgemäß verändert, sich erhalten haben.

wahrscheinlich von späterer Verwendung des Steines als Baumaterial her. H. 0,64 m; Br. in der Mitte 0,32 m; D. 0,28 m. Die Ara wurde 1925 in Tirnowo, der alten Krönungsstadt Bulgariens, gefunden, und zwar in den Ruinen der altbulgarischen Königsfestung Trapesitza[1], wohin sie sicherlich von Nicopolis ad Istrum aus gebracht worden war.[2] Jetzt befindet sich der z. T. stark verwitterte Stein im Museum zu Tirnowo.



Die Inschrift hat besonders in ihrem zweiten Teile sehr gelitten. Das Erhaltene gestattet jedoch eine ziemlich gesicherte Lesung, bei der mich Prof. Gawril Kazarow, der mir die Veröffentlichung übertrug, durch Abklatsche und Photos unterstützte. Zu Dank bin ich auch den Prof. O. Weinreich und G. Klaffenbach verpflichtet. Bei einem Besuche in Tirnowo habe ich Gelegenheit gehabt, den Text nochmals zu revidieren. Nach unserer Lesung und Ergänzung lautet die Inschrift:

'Αγαϑῆι τύχη[ι
Διὶ κεραυνίω ἐπιφα-
νεστάτω κατὰ ὀνείρου
ἐπιταγὴν Δεκμία 'Επίκτησις
ὑπὲρ [ἑ]αυτῆς καὶ τοῦ ἀν-
δρὸς] Δε . . . . ι. Σαπίου
κα[ὶ τ]ῶν [τ]έκνων καὶ τῶ[ν
ἰ]δίων εὐχῆς χάριν ἀνέστησ[ε

Der Gattenname der Weihenden ist schwer zu erraten. *Δέκμιος* würde für den vorhandenen Raum kaum reichen.

Das Epitheton *Κεραύνιος* des Zeus betrifft den „stürmenden, donnernden und blitzenden Gott des Gewitters, welchen Homer[3] in so vielen Beinamen und Bildern schildert und dessen Macht alle Naturreligionen in ihren Mythen und Anrufungen immer am meisten hervorheben".[4]

---

[1] Über Trapésitza vgl. V. Dimow, Bull. soc. arch. bulg. 5 (1915) 112 ff. (bulgarisch mit deutschem Resumé).

[2] Die altbulgarische Hauptstadt Tirnowo ist auch sonst an antiken Funden, die direkt aus ihrem Boden stammen, auffallend arm. Davon überzeugt schon ein flüchtiger Besuch des Tirnowoer Museums. Deshalb liegt der Gedanke an Herkunft aus dem etwa 32 km entfernten Nicopolis ad Istrum nahe, aus dem sehr viele Steine und Inschriften verschleppt sind.

[3] H. Meylan-Faure, Les épithètes dans Homère, Diss. Lausanne 1899, 27 ff.

[4] Preller-Robert, Gr. Mythologie I, 1, 117/8. Hinsichtlich des Zeuskultes im allgemeinen s. Cook, Zeus, 3 Bde (passim). Über die Varianten des Zeusepithe-

Zeus Keraunios, der archaischen Zeit ein beliebtes Darstellungsmotiv, hat sich als sehr lebensfähig erwiesen. Es ist der Zeustypus, der auch in der römischen Kaiserzeit vielfach, wenn auch weitergebildet, auf Münzbildern und Reliefdarstellungen, wiederholt wurde. Bekannt sind speziell in der römischen Kaiserzeit[1] die Kultusbeinamen des Zeus *βροντῶν* und *κεραύνιος* auf zahlreichen Weihungen in Kleinasien und Syrien. In engem Zusammenhange damit steht die Frage nach der Verbreitung des Zeuskultes in den Balkanländern, die aber hier nicht erörtert werden kann, so daß ich mich lediglich auf Nicopolis ad Istrum beschränken muß. In dieser Stadt hat Zeus anscheinend hohes Ansehen genossen.[2]

Die erste Weihung an Zeus *κεραύνιος*, gleichfalls aus Nicopolis, ist schon längst bekannt, vgl. Arch. ep. Mitt. Österr.-Ung. 10 (1886) 242 Nr. 7 = Dobrusky, Sbornik 18 (1901) 729 = Cagnat, Inscr. Gr. Rom. I 563: *[Ἀγαθ]ῆι τύχηι | Διὶ κεραυνίωι | εὐχαριστοῦσα | ἡ πόλις ἀνέστησεν πρὸ ιβʹ κ(αλανδῶν) Αὐγουστῶν | Μαξίμῳ κὲ Πατέρνῳ ὑπ(άτοις).* — (Jahr 233 n. Chr.)

Soviel mir wenigstens bekannt, ist unsere Inschrift die erste auf bulgarischem Gebiet, worin ein Gott als *ἐπιφανέστατος* auftritt. Es handelt sich also um eine Epiphanie[3], eine Offenbarung des Zeus, die in unserem Falle im Traume der Weihenden vor sich gegangen ist, wobei die Weihung auf Anweisung des Gottes aufgestellt wurde (*κατὰ ὀνείρου ἐπιταγήν*).[4] Ähnlichen Wortlaut bietet die Inschrift aus Nicopolis bei

---

tons *κεραύνιος* s. O. Gruppe, Gr. Mythologie u. Religionsgeschichte 1111, Anm. 3. Usener, Rhein. Mus. 60, 1 ff. = Kl. Schriften 4, 471 ff. Adler, R.E. 11, 267.

[1] Preller-Robert a. a. O. 118; A. Körte, Ath. Mitt. 25 (1900) 398 ff.; Cook, Zeus II, 808 Anm. 17.

[2] Maria Britschkoff, Ath. Mitt. 48 (1923) 114, Nr. 26: *Πρωτάρχοντα Βάλη[ντ]α κλυτὸν Ζηνὸς δ' ἱερῆα κτλ.*; Cagnat, I. Gr. Rom. I, 564 enthält eine Weihung an die Göttertrinität, Zeus, Hera und Athena; Zeus Olympios, Hera und Athena finden wir in derselben Stadt bei M. Britschkoff, Ath. Mitt. 48 (1923) 114, Nr. 27; bei Cagnat, I. Gr. Rom. I, 565 finden wir: *Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Ἥρᾳ Ζυγίᾳ καὶ Ἀθηνᾷ Πολιάδι κτλ.* Dazu gesellt sich noch die Weihung an Zeus *Ὀκκοληνός* aus der Umgebung von Nicopolis ad Istrum, Cagnat I, 560 und eine lateinische Inschrift aus Wläschko-Ssélo (Cagnat, I, 548 und eine andere aus Nicopolis selbst, ebd. 566). — Die eben erwähnte Göttertrinität erscheint übrigens auch auf bildlichen Darstellungen von Nicopolis; auf einem Basrelief, das später nach dem benachbarten Dorfe Jaláre verschleppt worden ist, erscheinen nebst den drei Gottheiten als Zentralfiguren noch Hermes und Herakles, die die Trinität flankieren. Anknüpfend daran erwähne ich eine kleine, bronzene, fragmentierte Zeusstatuette aus dem gleichen Dorf. Über beide Funde Dobrusky, Sbornik 18 (1901) 730.

[3] Über Epiphanie vgl. Pfister, R.E., Suppl. IV, Sp. 277 ff., dazu Pfisters Nachträge, Die Religion der Griechen und Römer (Jahresber. Fortschr. klass. Altertumswiss. 229, Suppl.-Bd. 1930) 26 ff. und besonders S. 70. Inschriftliche Belege besonders bei Ch. Picard, *Θεοὶ ἐπιφανεῖς* in *Ξένια* à l'Université nationale de Grèce, Athen 1912, 79 ff.

[4] Über „dedications in the form *ἐξ ἐπιταγῆς* etc." vgl. A. D. Nock, J. H. Stud. 45 (1925) 95 ff. Ich füge noch die interessante Weihung an Dolichenus hinzu bei G. J. Kazarow, Jahreshefte 27 (1932) 172, Nr. 3 (ex iusso [dei]).

Cagnat a. a. O. I, 568: Ἀγαθῆι τύχηι | Θεοῖς Ὁσίωι καὶ Δικαί|ωι κατὰ ἐπιταγὴν ὀ|νείρου ἡ βουλὴ καὶ ὁ | δῆμος Οὐλπ(ίας) Νεικοπό|λεως τῆς πρὸς Ἴστρον | τὸν βωμὸν ἀνέστησεν | ἐπὶ συναρχ(ίας) Φήλεικος Μουκα|πόρεως. Im übrigen verweise ich auf die Bemerkungen Cagnats zur Inschrift.

Im Namen der Weihenden, Dekmia, erkennt man den gut lateinischen Namen Decimia[1] wieder. Epiktesis ist nicht allzu oft belegbar.[2] Der Vatername des in der Weihung erwähnten Mannes ist auch nicht ganz geläufig; einen Sapius finde ich in CIL. V, 7172 (Piemont). Man könnte allerdings, und das scheint mir in unserem Falle das Wahrscheinlichere zu sein, in Sapius die latinisierte Form eines ursprünglichen Ethnikons erblicken. Ich erinnere dabei an die thrakische Völkerschaft Σαπαῖοι.

Wir haben bereits hervorgehoben, daß Zeus Κεραύνιος in der römischen Kaiserzeit vor allem in Kleinasien und Syrien verbreitet war. Bekannt ist aber auch, daß die Beeinflussung zwischen den Balkanländern und dem vorderen Orient eine gegenseitige und ununterbrochene war, zumal in der Kaiserzeit und ganz speziell in Kultangelegenheiten. Was Nicopolis ad Istrum selbst anbelangt, so muß man an die Anwesenheit von Kleinasiaten in dieser Stadt erinnern, die ebenso inschriftlich bezeugt ist.[3]

Die Anwesenheit dieser Asiaten hängt zeitlich wohl zusammen mit der Tatsache, daß Kaiser Traianus Orientalen und hauptsächlich Kleinasiaten als städtebildendes Element in Moesien angesiedelt hat. Diese kleinasiatischen Kolonisten sind zweifelsohne als die natürlichen Verbreiter ihrer einheimischen Kulte zu betrachten.[4] Ob dies auch für den Kult des Zeus Κεραύνιος in Nicopolis ad Istrum gelten kann, ist eine andere Frage. Immerhin möchte ich auch in unserem Falle betonen, daß die Mehrzahl der überlieferten Götterepiphanien sich auf kleinasiatischem Boden abspielt, oder, um mit Picard zu reden: ce sont ceux là surtout qui vivent, et qui affirment, selon l'expression des inscriptions leur „énergies". Les dieux purement helléniques se montraient moins; c'étaient de paisibles fonctionnaires.

Jedenfalls wird uns eine systematische Erforschung von Nicopolis ad Istrum auch diesbezüglich manchen wertvollen Aufschluß gewähren.

Sofia. Christo M. Danoff.

---

[1] Der Frauenname Decimia z. B. bei Dessau, ILS. 4108, 4109, 2699, 6516, 6671. Über den Namen im Masculinum s. W. Schultze, Gesch. lat. Eigenn. 159. In späterer Zeit sind die Formen Δέκιμος, Decimus sehr häufig; ihnen ist das Δέκμος der Papyri gleichzusetzen (vgl. B. Meinersmann, Die lat. Wörter u. Namen in den gr. Papyri 73).

[2] Eine Ἐπίκτησις führe ich aus SEG. VI, Nr. 40 (Galatien) an; eine andere Επίκτησις Ἀνδρονείκου bei Mendel, Catal. sculpt. Mus. Othom. III, p. 214/5, Nr. 1002.

[3] a) ein Λουκᾶς Ζένωνος Νεικαιεὺς κ. Νεικοπολείτης bei Cagnat I, 565; b) Γάιος Βιάνορος Νεικαιεύς bei Cagnat I, 590; c) ein Νεικομηδεύς bei Dobrusky, Sbornik 18 (1901) 738, Nr. 31 = Cagnat I, 587; d) Monatsberichte der Berl. Akad. 1881, 459 Νεικαιεύς.

[4] Über die asiatischen Kulte in Nicopolis verweise ich z. B. auf die kurze Zusammenfassung bei G. Seure, Rev. arch. 10 (1907) 275/6.

EIN NEUES RELIEF DES DREIKÖPFIGEN REITERS

Zu den früher Arch. Anz. 1926, 7 Abb. 3; 1929, 231 Abb. 1 [1]; Germania 19 (1935) 316 veröffentlichten Reliefs des dreiköpfigen Reiters, die später auch von anderen Gelehrten besprochen worden sind [2], kommt ein viertes Stück, das schon vor Jahren ins Museum zu Sofia gelangt ist, aber bis jetzt, in einer dunkeln Ecke versteckt, unbeachtet geblieben war. Erst neulich hat mich der Kustos der numismatischen Abteilung des Museums, Herr Gerassimow, darauf aufmerksam gemacht. Nach einer Notiz des Museumsinventars wurde das Relief ursprünglich in der Volksschule des Dorfes Červen-breg (Bez. Lukovit in Nordbulgarien) aufbewahrt; obwohl der genaue Fundort nicht angegeben ist, möchte ich vermuten, daß es aus der Umgebung desselben Dorfes stammt; etwa 6 km nordwestlich von Červen-breg liegt am Ísker (Oescus) das Dorf Čumokovtzi, wo eine Ansiedlung aus römischer Zeit festgestellt ist [3]; in der Mitte der beiden Dörfer liegt ein Hügel „Markova Mogila“, wo vielleicht ein thrakisches Heiligtum zu suchen ist.



Viereckige Marmorplatte, oben abgerundet, H. 18 cm, Br. 13 cm, dick 3 cm, die Hinterseite grob behauen, mit flachem, roh ausgeführtem Relief: Jugendlicher Reiter, bekleidet mit kurzem, enganliegendem Untergewand und rückwärtsflatternder Chlamys, nach rechts stürmend; sein linker Fuß ist nur im Umriß gezeichnet; mit der erhobenen Rechten zückt er den Jagdspeer, der, wie oft auf den Reliefs des Heros, nicht angedeutet ist. Offenbar war das Reliefbild durch Bemalung ergänzt [4], denn tatsächlich sind auf der Oberfläche der Platte schwache Spuren von roter Farbe noch sichtbar. Das Pferd, dessen Zügel plastisch angegeben ist, setzt seinen Vorderfuß auf einen pfeilerartigen Gegenstand, der wie ein Baumstumpf aussieht (Altar).[5] Der

[1] Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 53 hat meine Ergänzung *πανϑο[ποι]ῶ* auf dem Relief von Komatevo bezweifelt; neulich hat L. Weber, ARW. 31 (1934) 174 *πανϑό[πτ]ω* vorgeschlagen. Nach den erhaltenen Resten ist das zweite Π nicht verdächtig; darauf würde der Raum für OI genügen, weil auch das vorhergehende O kleiner als die übrigen Buchstaben ausgemeißelt ist. Ich möchte an den Heros *ἀγαϑοποιός*, Dumont-Homolle, Mél. d'arch. 376, 62^{cio} erinnern.

[2] Weinreich, Arch. Anz. 1927, 19; L. Weber, ARW. 31 (1934) 174.

[3] Vgl. Kalinka, Ant. Denkm. in Bulg. Nr. 397, 408, 470; Kanitz, Donaubulg II[2] 166.

[4] Zur Frage der Bemalung des Reliefs vgl. Seure, Musée de Belgrade, Rev. ét. anc. 1923—24, 18 des SA.

[5] Vgl. z. B. Kalinka 304.

mittlere Kopf des Reiters, fast in Vorderansicht, ist mit dichtem, ungegliedertem Haar, das Antlitz ohne Einzelheiten dargestellt; sein seitlicher, rechts angefügter Kopf, vielleicht im Profil, ist nicht näher ausgeführt; der dritte, sorgfältiger ausgearbeitete Kopf in Vorderansicht ist über der Chlamys ohne Zusammenhang mit dem mittleren Kopf angebracht; in dieser Beziehung unterscheidet sich das neue Relief von den früher veröffentlichten Reliefs von Plovdiv und Komatevo.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch das neugefundene Relief mit Darstellung eines zweiköpfigen Reiters aus Dimitrievo (Pizos) erwähnen (Bull. Inst. Arch. Bulg. 7 [1932—1933] 379, Abb. 128—129), welches uns zeigt, daß auch die Dyadenvorstellung der thrakischen Religion nicht unbekannt gewesen ist.

Sofia. Gawril I. Kazarow.

„JAHWES LEHRLINGE“ IM BUCH JESAJA

1. Von ihnen lesen wir Jes. 8, 16; 50, 4 (zweimal); 54, 13. Sämtliche vier Stellen sind lebhaft umstritten. Unzweifelhaft ist nur, daß außerhalb des Buchs Jesaja keine Lehrlinge (Schüler, Jünger) Jahwes vorkommen.

2. Zunächst heißt es 8, 16–18: „Pack ein die Botschaft, verschließe die Lehre im Busen meiner Jünger.“

„Nun wohl, ich werde (das tun und) harren auf Jahwe, der (zur Zeit) sein Angesicht vor dem Hause Jakobs verborgen hält: werde weiter auf ihn hoffen. Habe ich doch wie die Söhne, die Jahwe mir gab, (auch ferner) als von Jahwe der Heerscharen, dem Bewohner des Berges Zion, gesetzte[1] Zeichen und Wunder in Israel zu dienen.“[2]

Es ist je länger je mehr eine Art Mode geworden, den Imperativ-Charakter von צוֹר und חֲתוֹם 16 zu bestreiten. Marti z. B. im Kurzen Handkommentar nennt beide Formen „auffallende Imperative“ und zwar (unvorsichtigerweise) unter Berufung auf Gesenius-Kautzsch' Grammatik, wo indes etwas anderes zu lesen steht. Nämlich G. K.^{28} 187, § 67 n versteht צור als Imperativ ohne jede Einschränkung. Ebenso ist חת·ם zu nehmen, wobei höchstens die plene-Schreibung auffällt, die aber keineswegs unerhört ist, ib. 131, 2, Anm. 1, § 46 c. Vulg. übersetzt demgemäß liga und signa.

Ed. König, Buch Jesaja, bestimmt gar, daß צ״ und ח״ „nicht Imperative sein können“, wie vor ihm Delitzsch, von Orelli, Eichrodt wollten. Nach unerheblichen Einwänden anderer Art, wie sie sich auch bei Marti finden („auffallend“) und ähnlichen Machtsprüchen der Willkür, wie dem angeführten („zu erwarten wäre“, „unmöglich“ u. dgl.), fährt er fort: „Also ist 16 besser (!) als Selbstorientierung des Propheten . . .

---

[1] Kurz: gottgesetzte.

[2] Also wird mein Harren und Hoffen nicht umsonst sein, nur einstweilen müssen die genannten Zeichen und Wunder genügen.

anzusehen.“ In der Anmerkung dazu lesen wir wieder: „allerdings“, „aber gewiß nur“ und ähnliche Wendungen, welche die Unsicherheit der eigenen Stellung verraten.

B. Duhm, Das Buch Jesaja (im Göttinger Handkommentar) 1923, S. 84 urteilt im ganzen ebenso, räumt aber doch ein: „Möglich wäre zur Not jener Befehl. Jünger Jahwes wären diejenigen, die sich durch den Propheten haben belehren lassen.“

Allgemein stößt man sich daran, auch die genannten drei Forscher, daß zu 16 eine Wendung wie „So spricht Jahwe“ fehle. Ohne Grund. Wenn dergleichen so oft in überflüssigen Wiederholungen erscheint, so mag es auch einmal ausgefallen sein. Und nicht ausdrücklich angezeigter Personenwechsel, wie er dann zwischen 16 (Jahwes Rede) und 17 (Rede des Propheten) anzusetzen wäre, ist doch wahrhaftig in prophetischer und poetischer Rede des Alten Testaments keine Seltenheit. Wer ferner im vorhergehenden 8, 13–15, weil angeschlossen an 11–12, so oder so als Worte Jahwes gelten läßt, was man wohl notgedrungen muß, trotz des „Jahwe“ und „er“ 13. 14, dem wird auch der unvermittelte Übergang der Rede Jahwes 16 in die Rede Jesajas 17 nichts Auffallendes, geschweige Unmögliches sein.

Im allgemeinen wäre noch zu erinnern, daß der Text von 8, 16 f. ziemlich unsicher ist, wie ein Blick in LXX lehrt, und daher nicht auf die Folter gespannt werden darf. Und wer gerne die plene- oder defektive Schreibung und ihren Wert in der Überlieferung betont, lasse sich über den Unwert unterrichten aus der in den Wörterbüchern von Ges. Buhl und Ed. König zum Ausdruck kommenden Meinungsverschiedenheit über die Schreibung gerade des hierher gehörigen לִמֻּד und לִמּוּד, auch von לִמֻּדֵי und לִמּוּדֵי.[1]

Nach allem ergibt sich, daß schon 8, 16 von „Lehrlingen Jahwes“ (nicht Jesajas) die Rede ist, was alsbald durch einen Blick nach 50, 4 als hiermit zusammenstimmend erkannt wird.

3. Hier steht nämlich aus dem Munde des (gleichviel wie aufgefaßten) Ebed-Jahwe zu lesen:

---

[1] Der sprachlichen Form nach gehört לִמּוּד zu den „Nominalabbildungen (nach Analogie) des gesteigerten Stammes“ (vgl. Ges. Kautzsch' Grammatik § 84 b) und steht hier unter i zu der Grundform qĭṭṭûl, deren Vertreter nach den Gesichtspunkten „konkret“ und „abstrakt“, doch etwas unklar geordnet, erscheinen. Jedenfalls tritt der Unterschied zwischen den übrigen Bedeutungen und den Formen nach Art von לִמּוּד (angeführt wird außerdem noch צִנּוּר), welche als eigenartige (altertümliche) Partizipien des Pual (überhaupt des Passivs vom Steigerungsstamm) gefaßt sein wollen, in keinerlei Weise hervor. — Ausführlicher äußert sich zur Sache Ed. König, Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Bd. 2, 1 (1895) 151 (vgl. auch S. 150 u. 136 f.), wo er eine Reihe derartiger Bildungen dem Sinne nach oder gar ausdrücklich (assuetus, geglättet, gefalzt, collocatus, incisus, occultus, electus, stratus, diffusus, eingetaucht, captus) als Passiv-Partizipien kennzeichnet und selbst zu יְדוּעַ „nicht unmöglicher Weise part. pass. zum hif.“ S. 137 angibt. Gleichwohl äußert derselbe sich brieflich unter dem 28. September 1931 dahin: „Diese Nomina als Partizipia des Verbalstamms quṭṭal aufzufassen, finde ich weder Anlaß noch Recht.“

„Der Herr Jahwe gab mir die Jünger-Zunge ... und weckt mich Morgen für Morgen durch Zusprache ins Ohr, damit ich auf ihn höre wie die Jünger.“

Es liegt auf der Hand oder mindestens sehr nahe, daß wenn hier Jahwe die Jünger-Zunge gibt und Jahwe täglich das Ohr des Ebed zum Hören (auf Jahwe) öffnet, es sich wohl nur um Lehrlinge Jahwes handeln kann. Das geben selbst die Bestreiter der „Lehrlinge Jahwes“ 8, 16 zu. Marti schreibt: „Der Knecht Jahwes, der vertraute und treue Jünger Jahwes“, ferner „wie ein Jünger Jahwes“, sogar mit einem (nach dem vorigen) nicht ganz verständlichen Hinweis auf die „Prophetenjünger“ 8, 16.

Ed. König übersetzt entgegen dem „die Zunge der Propheten“ bei Budde (in Kautzsch' Übersetzung) und Duhm wiederholt (S. 411, 412) „eine Zunge von Jüngern“, wobei er gleichfalls auf 8, 16 verweist, und gleich darauf beide Male (richtig) „wie die Jünger.“ Daher ist im Zusammenhang jenes „eine Zunge von Jüngern“ neben dem „wie die Jünger“ unmöglich, mag es auch buchstäblich richtig wiedergegeben sein.

Duhm aber erörtert zu 50, 4: „Bescheiden nennt er (der Sprechende) sich nicht einen Propheten, sondern einen Propheten-Jünger. Da doch 8, 16 zugrunde zu liegen scheint, so gehört er also zu den Bewahrern von Zeugnis und Gesetz ... Er ist der vollkommene Schriftgelehrte.“ Ob es da aber nicht doch geratener wäre, statt bei einem fremden, fast 200 Jahre älteren lieber bei dem gleichen Verfasser anzufragen und 54, 13 zum Verständnis von 50, 4 heranzuziehen?

Gar Ges. Buhls Wörterbuch scheint die beiden gleichen Wörter ל״ 50, 4 verschieden zu verstehen. Er übersetzt zuerst: „eine Zunge Geübter“ = „eine geübte Zunge“; dann aber (nicht „hören wie die Geübten“, sondern) „wie Jünger Jahwes.“

Die ältesten Übersetzungen aber helfen auch hier nicht weiter. Denn LXX liest *γλῶσσα παιδείας* und *παιδεία κυρίου*, was die hebräische Textvorlage als ganz unsicher hinstellt und mindestens zwei Möglichkeiten offen läßt, nämlich *π.* entweder im Sinne von „unterrichtet“ oder „zu unterrichten“ zu verstehen. Für das auf das erste *π.* folgende *τοῦ γνῶναι* ist ja auch beides möglich. Vulg. aber verwirrt die Sachlage fast noch mehr, indem sie zuerst *lingua erudita* und für das zweite ל״ *quasi magistrum* liest.

4. So kommt denn letztlich alles darauf an, was man 54, 13 findet und gewinnt. Und diese Stelle ist wenigstens in dem Punkt, auf den es hier ankommt, eindeutig und klar. Dort heißt es nämlich:

„Da werden alle deine Söhne Lehrlinge Jahwes sein,
und daher das Heil deiner Kinder groß sein.“

So wenigstens nach dem Wortlaut der LXX, welcher alles für sich hat, während TM zweimal „Söhne“ liest, und der Vorschlag, statt des ersten בָּנַיִךְ vielmehr בֹּנַיִךְ zu lesen, sich daran stößt, daß 1. „Erbauer“ und „Söhne“ keine eigentliche Parallele bilden, 2. die „Erbauer“ (13) Zions

Bewohner sind, während 11–12 ausdrücklich Jahwe als Erbauer Zions auftritt (so kann er nicht wohl 13 gewissermaßen als „Lehrer der Erbauer“ erscheinen), 3. aber anerkanntermaßen „dichterisch Kap. 54f. hinter dem zurückbleibt, was wir bei Deuterojesaja gewohnt sind“ (Budde in Kautzsch' Übersetzung des A. T.), daher selbst das nicht wunderzunehmen braucht, wenn einmal „die Wiederholung des gleichen Wortlauts“[1] (wofern man gegen LXX an TM festhält) nicht „vermieden“ (Marti) wird.

Mit Recht macht zur Sache derselbe Marti auf Stellen wie Jes. 50, 4; Jer. 31, 34 (irrig 14); Joh. 3, 1–2 aufmerksam, wonach im erneuerten Jerusalem „alle Jahwe kennen und dem Willen ihres göttlichen Lehrers gehorchen“. Es scheint aber, als dürfte man hier noch einen oder zwei Schritte weitergehen. Einmal ist es überhaupt von einem gewissen Zeitpunkt an, mindestens seit Einführung des Deuteronomiums am Ende des 7. Jahrh., für die Kennzeichnung der israelitischen Frömmigkeit wesentlich, daß sie in einem „Lernen“ de Deo besteht, vgl. Deut. 4, 10; 5, 1; 6, 1; 14, 23; 17, 19; 31, 12. 13, und dieses „Lernen“ in der Schule Gottes, wo Gott selbst als Lehrer waltet, statthat, Deut. 4, 1. 10; 6, 1; Jes. 26, 9f. (von der ganzen Menschheit); 29, 24; Ps. 119, 7. 71. 73. An allen diesen und anderen Stellen ist למד gebraucht. Nimmt man hinzu die Stellen, die den gleichen oder verwandte Gedanken mit ידע oder הורה[2] ausdrücken, so wird erst recht deutlich, wie geläufig die Vorstellung: Gott der Lehrer, die Menschen als Schüler dem ganzen A. T. ist, z. B. Ex. 2, 12. 15; 2 Sam. 22, 35; Ps. 25, 4f.; 25, 9; 39, 5 usw. Ganz abzusehen hier von dem, was die späteren apokryphischen Schriften zur Sache bieten, von der Bildung der Jüngerschaften in den schriftgelehrten Kreisen des palästinischen Judentums, und erst recht von dem, was im N. T. aus Jesu Mund und der Apostel Schriften von einem solchen „Lernen“ verlautet, was im neutestamentlichen festgeprägten Begriff μαθητης[3] seinen endgültigen und bleibenden Niederschlag gefunden hat. Doch hat ebendieses Wort im alttestamentlichen, jesajanischen לִמֻּד nicht nur seinen Vorgänger, sondern seine genaue Vorausdarstellung. Denn das Wort erscheint, ein Niederschlag des oben aufgewiesenen allgemein-alttestamentlichen Gedankens von dem zwischen Gott und dem Frommen (den Frommen) bestehenden Lehrer-Jünger-Verhältnis, an den vier Stellen im Buch Jesaja schon als festgeprägter Begriff, als terminus technicus.

---

[1] Aber auch 57, 15 liest man in Parallele zweimal להחיות, wozu Budde (bei Kautzsch) bemerkt: „Das Verbum wird ursprünglich nicht zweimal das gleiche gewesen sein.“ Man darf fragen: Warum denn nicht? wie, wenn der Verfasser (im Augenblick) keinen Parallelausdruck fand? Wer hätte nicht selber schon ähnliches erlebt? — Ähnlich ist übrigens über das zweimalige דֶּרֶךְ 57, 14 zu urteilen.

[2] Mit diesem Stamm wird einmal (Jes. 30, 20) Jahwe als „Lehrer“ Israels bezeichnet, während das für Hi. 36, 22 mindestens zweifelhaft bleiben muß.

[3] Hier erscheint es (von anderen Menschen abzusehen) verbunden mit oder bezogen auf Jesus, der in diesem Zusammenhang ganz an die Stelle Jahwes getreten ist.

Was von jedem frommen Israeliten hätte gelten sollen, was in der Zukunft (Endzeit) einmal in ganz Israel und der Menschheit Wirklichkeit zu werden in Aussicht gestellt wurde, das galt schon jetzt von und in einer kleinen Gruppe, nämlich von und in dem Kreis prophetischer Anhänger, mindestens schon zur Zeit Jesajas und noch in Deuterojesajas Zeitalter, soweit nachweislich: hier waren „die Lehrlinge Jahwes" beheimatet, und sie wurden so genannt. Über ihren Ursprung, ihre Entwicklung, ihre Geschicke und Geschichte, ihren Ausgang zumal können wir leider nichts näheres sagen, kaum Vermutungen (doch vgl. Sach. 13, 2–6) hegen. Vor allem wissen wir nichts darüber, ob etwa ein und welcher Zusammenhang zwischen ihnen und den Prophetengilden (-gruppen, -vereinen, -schulen, בני הנביאים) bestanden hat: wenn aber auch kein äußerer, ein innerer (recht verstanden) sicherlich, vgl. 2. Kön. 2, 3. 5. 7 usw.; 4, 38; 5, 22; 6, 1. Was dort naturhaften Grund hatte, ist bei den „Lehrlingen Jahwes" geistig (geistlich) geartet. Sachlich oder äußerlich gesehen, waren diese gewiß zunächst (auch) Lehrlinge der Propheten, und insofern kann man diese Auffassung auch zu Jes. 8, 16 gelten lassen, wenn sie auch keinesfalls ursprünglich ist und 50, 4; 52, 13 überhaupt ausgeschlossen werden muß.

Kassel. Julius Boehmer.

DAS ALTER DES ANTHESTERIENRUFES

Die Anthesterien in Athen schlossen bekanntlich mit dem Rufe:

ϑύραζε, κῆρες, οὐκέτ' Ἀνϑεστήρια,

dessen hohes Alter allein schon durch das Wort κῆρες = ψυχαί verbürgt scheint.[1] Denn sollte auch die Fassung der überlieferten Formel jung sein, so ist doch in ihr etwas sehr Altertümliches aufbewahrt. Farnell hat gemeint, die metrische Form — der iambische Trimeter — weise sie in verhältnismäßig späte Zeit. Immerhin ist gut sich zu erinnern, daß selbst der literarische Trimeter spätestens für den Anfang des 7. Jahrh. bezeugt ist: der Margites, in dem er eingestreut war, ist schon Archilochos bekannt gewesen, und dieses parodische Gedicht deutet auf ältere volkstümliche Verwendung. Es kommt hinzu — was freilich für den Trimeter nichts beweist — daß Ἴαμβος wahrscheinlich ein vorgriechisches Wort ist und die Scherze der Iambe zum alten Bestandteil des Demeterkultes gehören mögen.[2] Immerhin: an vorhomerische Entstehung eines solchen Trimeters wird niemand glauben. Die Überwindung der Aporie ist Deubner zu danken; er schreibt a. a. O. 114: „Die Schwierigkeit löst sich, sobald man annimmt, daß statt des Trimeters zwei alte Kurzverse vorliegen, die iambische Penthemimeres und das Lekythion." Daß Deubners Annahme richtig ist, läßt sich beweisen, soweit Analogien, die einer verwandten Sphäre des gleichen Ortes entnommen sind, überhaupt für schlüssig gelten dürfen.

[1] Literatur bei Deubner, Attische Feste 113 f.
[2] Schmid-Stählin, Gesch. d. Gr. Litt. I 386, 5.

Was Deubner jambische Penthemimeres nennt, hat Wilamowitz[1] gelehrt als die kürzeste Form des Reizianums anzusehen, dessen allgemeine Formel × – × – ⏓ lautet, wobei × – ⏔ sein kann. Mithin läßt sich der Anthesterienruf als Reizianum + Lekythion analysieren und es gilt Umschau zu halten, ob sich nicht nunmehr etwas vergleichbares findet. Bei Aristophanes in den Acharnern (v. 43) eröffnet der Herold die Volksversammlung mit folgendem Rufe:

πάριτ' ἐς τὸ πρόσθεν	Reiz.
πάριθ', ὡς ἂν ἐντὸς	„
ἦτε τοῦ καθάρματος	Lek.

Hier kann über die Auffassung kein Zweifel sein: das an erster Stelle isolierte Reizianum verlangt gebieterisch die Anerkennung dieses Kurzverses auch im zweiten Gliede, das also rhythmisch genau dem Anthesterienrufe entspricht, nur daß bei dem Heroldsrufe die Reiziana mit Doppelsenkung anheben.

Ob die Aristophanesstelle Originalzitat oder — wie ich glauben möchte — parodisch verändert ist, läßt sich kaum entscheiden. *ἐντὸς τοῦ καθάρματος* ist zweifellos alter Sakralausdruck. In jedem Falle hat sich Aristophanes an den Stil gehalten, was für unseren Zweck die Hauptsache ist. Vielleicht ist es kein Zufall, daß in demselben Drama das Wettrinken an den *Χόες*[2], dem zweiten Anthesterientage, eine so wichtige Stelle einnimmt.

Die Deubnersche Auffassung des Anthesterienrufes darf also durch die beigebrachte attische Parallele als gesichert gelten: er ist formell und inhaltlich von gleicher Altertümlichkeit.

Jena. A. v. Blumenthal.

NEUES VON GOTT GROPP IN HALLE

In meinem Menekrates-Zeus, Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit (Tüb. Beitr. z. Altertumswissenschaft XVIII 1933, S. 110ff.) habe ich unter anderen Theomanen auch den Gott Wilhelm Gropp behandelt. Stud. phil. Hans Buse in Halle a. S. sandte mir freundlicherweise ein neues Dokument dieses Gottes, das Buse an einem Baum gegenüber dem Robertinum in Halle abgelöst hat. Es ist datiert vom 13. Mai 1934, trägt wieder die gleiche Unterschrift: „Wilhelm Gropp, Gott der Allmächtige, Allwissende und König der Erde, König der Tiere, vormals Jesus und Dr. Martin Luther gewesen“, lehrt aber einige wichtige neue Tatsachen kennen. Zum Gottmenschentum gehören bekanntlich jene Briefe, in denen man der Mitwelt zu verstehen gibt, daß man Gott ist (a. a. O. 19ff., 60ff.). Solche waren bisher für Gropp nicht nachweisbar. Aber die neue Kundgebung besagt, daß er sein Gottestum (und die Tatsache, daß er „Welt, Menschen und Tiere geschaffen“) folgenden Instanzen „in Einschreibbriefen

[1] Griech. Verskunst 403. 431. [2] Deubner a. a. O. 96ff.

mitgeteilt habe": der Polizeiverwaltung und dem Magistrat Halle a. S., vier Expeditionen (gemeint sind wohl Zeitungsexpeditionsstellen), dem katholischen Pfarramt, dem Landgericht, 26 ausländischen Regierungen, den Magistraten Eisleben, Erfurt, Magdeburg, Eisenach und Schkeuditz, der Reichsregierung und der Universität Wittenberg. „Zugleich gebeten, meine Schreiben in die Zeitungen zu veröffentlichen. ist nicht geschehen" (von Gropp unterstrichen). Und nun kommt die neue Tatsache, die Gropp dem Menekrates und den auf Heilwunder stolzen Theomanen (a. a. O. 4 ff. 48 ff.) anreiht: „Deshalb hinzufüge, daß ich auch habe die Krankheitsursache der Krankheiten erforscht, die außer mir keiner gründen kann." So hat er auch eine neue gesundheitliche Kleidung erfunden, die Schwindsucht verhindert. Ob er sie wohl selbst trägt und einen Gottesornat hat? In dem von mir a. a. O. veröffentlichten Dokument legitimierte sich Gropp durch seine göttlichen Siegel (vgl. das Facsimile a. a. O. 111). Diese Stempel und ihre „Forschungsaufschriften" betrachtet Gropp als vollgültiges Zeugnis. Deshalb fügt er jetzt hinzu Namen und Adresse des Stempelschneiders (Lithograph Fröhlich in Halle a. S.) und die Nachricht, daß er seine sämtlichen 54 Gottesbilder sowie 5 Metallstempel und 1 silbernes Petschaft als Geschenk seiner Heimatstadt Benneckenstein im Harz am 2. Nov. 1928 übersandt und vom Magistrat auch den Empfang bestätigt erhalten habe. „Daher er" (nämlich der obige Lithograph) „sowie der Magistrat" (nämlich von Benneckenstein) „aus den Aufschriften bestätigen kann, daß ich Gott bin" (von Gropp unterstrichen). Soweit ganz logisch: Magistrate beglaubigen ja Unterschriften u. dgl. Und daß ein amtlich aufbewahrter Stempel etwas Falsches, nicht Urkundliches bezeugen könne, das widerspricht doch allen Erfahrungstatsachen eines gut verwalteten Landes! Also — denkt Gropp — kann sich jeder mein Gottestum beglaubigen lassen. Schade, daß auch dieser „Gottesbeweis" nicht ganz zwingend ist.

Aus Buses Brief sehe ich noch, daß Gropp der Polizei von seinen vielen Anschlägen wohl bekannt ist, aber da er nicht gemeingefährlich ist, hat man ihn nicht interniert. Auf Privatgespräche über seine Lehren lasse er sich ungern ein.

Tübingen. Otto Weinreich.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(1. Juli 1935—1. Dezember 1935)

1. Allgemeine Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. Religionsphilosophie und Religionspsychologie.
2. Religiöses Volkstum, Volksmythologie (Sage, Märchen, Legende), Volksaberglaube.
3. Vorgeschichtliche Religionen.
4. Religionen der Naturvölker.
5. Ostasiatische Kulturreligionen.
6. Ägyptische Religion.
7. Vorderasiatische Religionen.
8. Israel und Judentum.
9. Islam.
10. Indoarische und indogermanische Religion.
11. Indische Religionen.
12. Iranische Religion.
13. Die antiken Religionen. Synkretismus.
14. Nordisch-germanische Religion.
15. Christentum.
16. Germanentum und Christentum. Geschichtliches und Frömmigkeits-Typologie.

ACh = Dölger, Antike und Christentum
APF = Archiv für Papyrusforschung
dt = deutsch
HThR = Harvard Theological Review
JbLitW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
Laogr = *Λαογραφία*
OZVk = Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde
REA = Revue des Études Anciennes
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RM = Römische Mitteilungen
RhM = Rheinisches Museum
SAVk = Schweizerisches Archiv für Volkskunde
SB = Sitzungsberichte
StM = Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Sy = Syria
ThRdsch = Theologische Rundschau
Vk = Volkskunde
vkl = volkskundlich

---

1. Allgemeine Religionswissenschaft etc.

Calhoun, R. L., God and the Common Life. New York, Scribner. XXIV, 303 S. $ 2.50

Casel, O. u. a., Liturgischer Literaturbericht, JbLitW 13, 195—459

Curry, Br., Speaking of Religion. New York, Scribner. XIV, 205 S. $ 1.50

Eickstedt, Egon Frh. v., Grundlagen der Rassenpsychologie. Stgt., Enke. 163 S. 6.80

Endres, Fr. C., Die Zahl in Mystik u. Glauben d. Kulturvölker. Zürich-Lpg., Rascher. 179 S. (ill.) 4.60

Friedrichs, Gust., Wie die Menschheit ihre Götter, Mythen, Märchen u. Sagen fand. Lpg., Heims. 155 S. 4.80

Gredt, Jos., Die aristotelisch-thomist. Philosophie. Bd. 2. Metaphysik u. Ethik. Frbg., Herder. VIII, 373 S. 6.80

Guirand, F., Mythologie générale. Paris, Larousse. 400 S. Fr. 100

Krüger, G., Die Aufgabe der Hegelforschung, ThRdsch 7, 294 ff.

V. d. Leeuw, G., La mentalité primitive et la religion, RHPR 15, 485 ff.

Link, W., „Anknüpfung", „Vorverständnis" u. die Frage der „Theologischen Anthropologie", ThRdsch 7, 205 ff.

---

[1] Um rasch über religionswissenschaftliche Neuerscheinungen zu unterrichten, bringt das ARW eine Bibliographie in der Art, daß in jedem der beiden Jahreshefte Arbeiten aus dem vorangegangenen abgeschlossenen Kalenderhalbjahr aufgeführt werden. Das bibliographisch verzeichnete Material ist im wesentlichen der Deutschen Nationalbibliographie und den mit dem ARW in Tauschverkehr stehenden in- und ausländischen Zeitschriften entnommen; in seiner Auswahl ist es bestimmt durch die Rücksicht auf die im ARW besonders gepflegten Arbeitsgebiete. Die in den Titelangaben verwendeten Abkürzungen halten sich an die international gebräuchlichen Normen, ebenso die Abkürzungen der Zeitschriftentitel; einzelne nicht allenthalben eingebürgerte Kürzungen sind zu Beginn der Bibliographie aufgelöst.

Löwith, K., Max Scheler u. das Problem einer philos. Anthropologie, ThRdsch 7, 349 ff.

Peterson, Fr., Der Monotheismus als polit. Problem. Ein Beitr. zur Gesch. d. polit. Theol. im Imperium Romanum. Lpg., Hegner. 158 S. 4.50

Pettazzoni, R., Die Allwissenheit Gottes, StM 11, 215 ff.

Pontet, M., L'homme moderne et la prière. Paris, Desclée de Brouwer. 111 S.

Schmidt, Wilh., Der Ursprung der Gottesidee. Eine hist.-krit. u. positive Studie. Bd. 6. Die Religionen d. Urvölker. Abt. 2, 5. Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas. Mstr., Aschendorff. LIII, 600 S. mit Kt. Skizzen, 6 Kt. 32.—

Simon, P., Weltanschauung. Paderborn, Bonifacius-Druck. 56 S. 1.35

Stekel, Wilh., Fortschritte u. Technik der Traumdeutung. Wien, Lpg., Bern, Weidmann & Co. 355 S. 24.—

Vetter, A., Geistesgeschichte u. Offenbarung. NJb 11, 385 ff.

Weiland, H. C., Het Oordeel der Kerkvaders over het Orakel. Amsterdam, Paris. 95 S.

Will, R., Les éléments sociaux du culte, RHPR 15, 467 ff.

2. Religiöses Volkstum etc.

Altenburg, O., Bannfluch gegen einen Honigdieb, ZVk 6, 244 ff.

Barbar, L., Baumkult der Bulgaren, Anthr 30, 797 ff.

Bargheer, E., Bauopfer an Bord, ZVk 6, 107 f.

Bolte, Joh., Das Echo in Volksglaube u. Dichtung. (Sitz.-Ber. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1935, 16). Bln., de Gruyter. 29 S. mit Abb. 4⁰ 2.—

Brachetti, Mechtilda, Stud. zur Lebensform des dt. Volksmärchens. (Bausteine zur Vk u. RW 11). Bühl, Konkordia. 72 S. 2.—

Clauß, Jos., Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung u. ihrer Darstellg. in d. Kunst. (Forsch. zur Vk 18/19). Dssd., Schwann. 281 S. 79 Abb. auf 40 Taf. 4⁰. 10.—

Craß, Ed., Dt. Brauchtum im Jahreslauf. Eine Bilderfolge. (Bilder zur dt. Vk 1). Lpg., Bibliogr. Inst. 36 S., 37 S. Abb. —.90

Craß, Ed., Dt. Brauchtum im Jahreslauf. Eine Bilderfolge. (Bilder zur dt. Vk 2). Lpg., Bibliogr. Inst. 40 S., 48 S. Abb. —.90

Drinkuth, R., Die drei Frauen in Deutschland als Gestalten d. Sage, d. Märchens u. d. christl. Kultes. HessBlVk 33 ['34], 1 ff.

Eckert, Herm., Die dt. Inschriften in Baden vor d. Dreißigjähr. Krieg. (Bausteine zur Vk u. RW 10.) Bühl-Baden, Konkordia. 115 S. 2.50

Eckstein, Dr., Die frühesten Zeugnisse über Gebildbrote im Frühmittelalter, OZVk 9, 48 ff. (vgl. Weiser-Aall).

Fuhse, F., Graftbräuche beim Handwerk, ZVk 6, 135 ff.

Gerber, R., Le cahier d'un guérisseur de bêtes, SAVk 34, 124 ff.

Graber, Gg., Sagen u. Märchen aus Kärnten. (Sagen aus Kärnten. Bd. 2.) Graz, Leykam. XVI, 442 S. 4.—

Haberlandt, Arth., Die deutsche Volkskunde. Eine Grundlegung nach Gesch. u. Methode im Rahmen d. Geisteswiss. (Volk. Bd. 1). Halle, Niemeyer. IX, 160 S. 3.20

—, Vk des Burgenlandes. Hauskultur u. Volkskunst. Auf Grund d. Denkmalbestandes dargest. u. erl. (Österreich. Kunsttopographie 26). Baden b. Wien, Rohrer. VII, 135 S. 1 Kt. u. 206 Abb. 4⁰ 27.—

Hahne, Hans, u. H. J. Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf. (Veröffentl. d. Landesanst. f. Volkheitskunde 6). Halle, 24 S., 254 Taf. 4⁰. 12.—

Hatzfeld, H., Liturgie u. Volksfrömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen d. Mittelalters, JbLitW 13, 99

Heimberger, H., Wundbehandlung im Mittelalter, OZVk 9, 141 ff.

Hepding, H., Ein Schwank über das Segensprechen, HessBlVk 33 ['34], 78 ff.

Hilka, Alfons, Beiträge zur lat. Erzählungslit. d. Mittelalters 3. Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiensis. Mit literargeschichtl. Anm. (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. 3, 16). Bln., Weidmann, 123 S. 8.—

Hörmann, H., St. Severin zu Passau. Die Kirche u. ihre Baugeschichte nach neuen Ausgrabgn. u. Untersuchgn. (Veröffentl. d. Inst. zur Erforschg. d. dt. Volkstums im Süden u. Südosten

in München u. d. Inst. f. ostbayr. Heimatforschg. in Passau 4). Mit 87 Bildern im Text u. 44 Taf. Passau, Inst. f. ostbayr. Heimatforschg. 1935. 137 S. 4°. 23.—

Hyatt, K. M., Folk-Lore from Adams County Illinois. New York, Hyatt Foundation. 723 S. $ 6.—

Isenberg, Heinr., Religiöses Brauchtum. Mstr., Buschmann. 151 S. mit Abb. 1.50

Kapff, R., Volkskundliches aus der Zimmernschen Chronik, OZVk 9, 126 ff.

Keller, W., Fiabe popolari ticinesi, SAVk 34, 146 ff.

Koch, Gg., Die bäuerliche Seele. Eine Einf. in d. relig. Vk. Bln., Furche. 275 S. 6.80

—, Hugo, Hexenprozesse u. Reste des Hexenglaubens in der Wetterau. (Gieß. Beitr. zur dt. Philologie 37). Gießen, von Münchow. 40 S. 2.50

Königslöw, Eva v., Das religiöse Motiv als gestaltende Kraft der deutschen Volkssage d. Gegenwart. (Dt. Forsch. 29). Ffm., Diesterweg. 127 S. 3.—

Krappe, A. H., De barbarorum mulierum virtutibus, SAVk 34, 140 ff.

Lämmle, Aug., Brauch u. Sitte im Bauerntum. (Hort dt. Vk. 2). Bln.-Lpg., de Gruyter. 71 S. (ill.). 1.20

Langewiesche, Fr., Sinnbilder german. Glaubens im Wittekindsland. 250 Bilder u. 60 Kleinzeichngn. bäuerl. Handwerkskunst [insonderheit Holzschnitzkunst] u. heimischer Vorzeitfunde. Eberswalde, Langewiesche. 83 S. 4°. 5.—

Lauffer, O., Kinderherkunft aus Bäumen, ZVk 6, 93 ff.

—, Neue Beitr. z. Gesch. d. Weihnachtsbaumes, ZVk 6, 233 ff.

Loorits, Osk., Das mißhandelte u. sich rächende Feuer. (Commentat. Archivi traditionum popular. Estoniae. 1). Tartu (Dorpat), Mattiesen. 90 S. (ill.), 2.—

—, Pharaos Heer in der Volksüberlieferung. (Commentat. Archivi traditionum popular. Estoniae. 3). Tartu (Dorpat), Mattiesen. VII, 194 S. (ill.), 5.—

Ludwig, O., Richter u. Gericht im dt. Märchen. (Bausteine z. Vk u. RW 12). Bühl-Baden, Konkordia. 95 S. 2.—

Martin, A., Brauchtum im alten Nauheim, HessBlVk 33 ['34], 104 ff.

Marzell, H., Der Aronstab im Wandel der Zeiten, ZVk 6, 36 ff.

—, Volksbotanik. Die Pflanze im dt. Brauchtum. Bln., Enckehaus: 195 S., 20 S. Abb. 3.—

Maßmann, E. H., Hochzeitssitten u. Hochzeitsgebräuche des Osnabrücker Landes, ZVk 6, 214 ff.

Negelein, J. v., Weltgesch. d. Aberglaubens. 2. Haupttypen d. Abergl., Bln.-Lpg., de Gruyter, XVIII, 440 S. 17.50

Nießen, J., Rheinische Volksbotanik. Die Pflanzen in Sprache, Glaube u. Brauch d. rhein. Volkes. 1. Die Pflanzen in d. Sprache d. Volkes. Bln.-Bonn, Dümmler. 276 S. 9.80

Nitschke, Fritz, Dt. Väterglaube im Spiegel von Sitte, Brauch u. Märchen. 2. erw. Aufl. Brsl., Handel. 80 S. 2.—

Nowottnick, Gg., Dt. Ernte in Sitte, Brauch, Sage u. Volksdichtung. Bln., Weidmann. 64 S. —.40

—, Geburt, Hochzeit, Tod in Sitte, Brauch u. Volksdichtung. Bln., Weidmann. 63 S. 0.40

Plenzat, K., Sagen aus Rügen. (Eichblatts dt. Heimatbücher. 82/83). Lpg., Eichblatt. 72 S. (ill.). 1.35

Portmann, H., Brauchliches u. Bauliches aus dem Entlebuch, SAVk 34, 81 ff.

Retzlaff, H., Volksleben im Schwarzwald. 137 Bilder u 4 Farben-Photogr. Mit einführ. Text v. Wilh. Fladt. Bln.-Lpg., Bong. 136 S. 4°. 6.80

Rieck, F., Mecklenburgische Heil- u. Zaubersegen des 19. Jhds., ZVk 6, 178 ff.

Schmidt, Klaus, Untersuchg. zu den Märchensammlungen von Ludwig Bechstein. (Form u. Geist. Bd. 37). Lpg., Eichblatt. 270 S. 12.50

Schreiber, G., Heilige Wasser in Segnungen u. Volksbrauch, ZVk 6, 198 ff.

Schröder, Edw.. Junge Feste mit Formen alten Brauchs, HessBlVk 33 ['34], 98 ff.

Silberborth, Hans, Vom alten Brauchtum in den Landen zw. Harz u. Hainleite. Nordhausen, Hornickel. 96 S. (ill.). 1.30

Sooder, M., Fastnachtsbräuche im Oberaargau, SAVk 34, 110 ff.

Stauff, Ph., Märchendeutungen. Sinn u. Deutg. d. dt. Volksmärchen. 3. Aufl., Lpg., Dürr. 194 S. 3.80

Thomas, Alois, Die Darstellung Christi in d. Kelter. Eine theol. u. kulturhist. Studie. (Forsch. z. Vk. 20/21). Dssd., Schwann. 200 S. (ill.). 9.50

Vogel, L., Was kann uns ein Kirchenbuch erzählen?, OZVk 9, 136 ff.

Volk u. Volkstum. Jahrbuch f. Vk, in Verb. mit d. Görres-Ges., hrsg. v. Gg. Schreiber. Mchn., Kösel & Pustet. 312 S., 16 S. Abb. 4°. 12.—

Vom Altertum zum Mittelalter. (Dt. Literatur. Reihe Dt. Sagen 2). Hrsg. v. G. Neckel. Lpg., Reclam. 302 S. 9.—

Wangner, B., Hexenprozesse aus den Jahren 1635/6. Löffingen-Blumberg, OZVk 9, 101 ff.

Wannemacher, A., Volkskunde zur Zeit der Aufklärung, OZVk 9, 184 ff.

Wehrhan, K., Brautstand u. Hochzeit im Lippischen, ZVk 6, 50 ff.

Weiser-Aall, L., Bemerkungen zu den frühesten Zeugnissen über Gebildbrote im Frühmittelalter, OZVk 9, 178 ff. (vgl. Eckstein).

Wesselski, A., Humanismus u. Volkstum, ZVk 6, 1 ff.

Wolfram, R., Der Spanltanz u. seine europ. Verwandten, OZVk 9, 35 ff

Zender, Matth., Volksmärchen u. Schwänke aus d. Westeifel. (Dt. Volkstum am Rhein 2). Bonn, Röhrscheid. XXXIII, 171 S. 5.80

3. Vorgeschichtliche Religionen

Engel, Carl, Aus ostpreuß. Vorzeit. 2., völlig umgearb. u. erw. Aufl. d. „Bevölkerg. Ostpreußens in vorgeschichtl. Zeit". Kgbg., Gräfe u. Unzer. VII, 156 S. (ill.). 6.50

Vorgerm. u. germ. Funde aus Vorpommern u. Rügen. (Mitt. aus d. Sammlg. d. Vorgeschichtl. Sem. d. Univ. Greifswald. 8). Greifswald, Bamberg. 44 S. (ill.), 8 Taf. 3.—

Hahne, Hans, Das vorgeschichtl. Europa. Kulturen, Völker u. Rassen. (Monographien z. Weltgesch. 30). 2. Aufl. Bielefeld-Lpg., Velhagen & Klasing. 103 S., 58 S. Abb. 4°. 4.80

Hutchinson, R. W., Bothroi, JHS 55, 1 ff.

Riek, Gust., Vorgesch. v. Württemberg. 1. Kulturbilder aus der Altsteinzeit Württembergs. Tbg., Heine. 4°. VIII, 116 S. (ill.). 12.—

Schuchhardt, Carl, Vorgesch. v. Deutschland. 3., verb. Aufl. Mit 317 Abb. Mchn.-Bln., Oldenbourg. XI, 399 S. 9.60

Schwantes, G., Deutschlands Urgeschichte. 6. Aufl. Lpg., Quelle & Meyer. 212 S. (ill.). 4.—

Streit, C., Unbewegliche Körperzier in vorgeschichtl. Zeit, Anthr 30, 681 ff.

Velten, H., Some Ancient Eurasian Tool Names and Cultural Terms, Anthr 30, 717 ff.

4. Religionen der Naturvölker

Doerr, E., Bestattungsformen in Ozeanien, Anthr 30, 727 ff.

Frazer, Sir J., La crainte des Morts dans la religion primitive, trad. p. Drucker et Chouville. Préfaces de Valéry et Lévy-Bruhl. Paris, Nourry. I. II. 271, 141 S. 25 fr., 18 fr.

Gutmann, Br., Die Stammeslehren der Dschagga. 2. (Arbeit. z. Entwicklungspsychologie 16). Mchn., Beck. XX, 641 S. 36.—

Karsten, Raf., The Head-Hunters of Western Amazonas. The life and culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru. (Societas scient. Fennica. Commentationes humanarum litterarum. T. 7, 1). Helsingfors, Akademiska Bokhandeln; Lpg., Harrassowitz. XVI, 598 S. (ill.) Fmk 300.—

Kruse, Alb., Über die Wanderungen der Mundurucú in Südamerika [Stammsagen], Anthr 30, 831 ff.

Laydevant, P. F., Vestiges d'Ophiolatrie en Basutoland, Anthr 30, 854 ff.

Müller, Fr., Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer ... von Paraguay, Anthr 30, 767 ff.

Nevermann, H., Bei Sumpfmenschen u. Kopfjägern. Reisen durch d. unerforschte Inselwelt u. d. Südküste von Niederländisch-Neuguinea. Stgt., Bln., Lpg., Union. 169 S. (ill.). 5.80

Schebesta, P., Meine zweite Forschungsexpedition zu den Ituri-Pygmäen, Anthr 30, 825 ff.

Waßmann, Dietr., Das Oromovolk auf unserm abessin. Missionsfelde. Seine Sitten u. Gebräuche. Hermannsburg: Missionshandlg. 77 S. (ill.). —.80

Westermann, Diedr., Die Glidyi-Ewe in Togo. Züge aus ihrem Gesellschaftsleben. (Mitt. d. Sem. f. orient.

Sprachen an d. Univ. Bln. Jg. 38, Beibd.). Bln., de Gruyter. XV, 332 S. 4⁰. 15.—

White, A. L., The Pueblo of Santo Domingo, New Mexico (Mem. Am. Anthr. Assoc. 43). Menasha, Wisc. USA. 210 S. 53 Abb.

5. Ostasiatische Kulturreligionen

Das Tibetanische Totenbuch (Bardo Thödol [, dt.]). Aus d. engl. Fassung (The Tibetan Book of the Dead) d. Lama Kazi Dawa Samdup, hrsg. von W. Y. Evans-Wentz, übers. u. eingel. von Louise Göpfert-March. Mit e. psychol. Komm. v. C. G. Jung. Zürich-Lpg., Rascher. 163 S. (ill.). 5.50

Görres, J., Gesamm. Schriften. Hrsg. im Auftr. d. Görres-Ges. von Wilh. Schellberg in Verb. mit ... Bd. 5. Mythengeschichte der asiatischen Welt. Mit e. Anh.: Beiträge aus d. Heidelb. Jahrbüch. Hrsg. von W. Kirfel. Köln, Bachem. XII, 470 S. 8.—

Gulik, H. van, Hayagrīva. The Mantrayānic Aspect of Horse-Cult in China and Japan (Int. Arch. f. Ethnogr., Suppl. zu Bd. 33). Leiden, Brill. 7.50 fl.

Gundert, Wilh., Japan. Religionsgesch. Die Religionen der Japaner u. Koreaner in geschichtl. Abriß dargest. Stgt., Gundert. XVIII, 267 S. (ill.). 9.—

Loeb, Edw., Sumatra, its history and people. The archaeology and art of Sumatra by Rob. Heine-Geldern. (Wien. Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik 3). With 2 maps, 1 chart and 40 plates. Wien, Inst. f. Völkerkunde d. Univ. Wien. IX, 350 S. 12.80

6. Ägyptische Religion

Gardiner, A. H., The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead. Cambrigde, Univ. Press. 45 S. 2 s.

Spiegel, Joach., Die Idee vom Totengericht in der ägypt. Religion. (Leipziger ägyptolog. Stud. 2). Glückstadt-Hbg., Augustin. 81 S. 5.—

7. Vorderasiatische Religionen

Vorläufiger Bericht über d. v. d. Dt. Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen. 6. Von E. Heinrich. Mit e. Beitr. von A. Falkenstein. Bln., Akad. d. Wiss. de Gruyter. 4⁰. 32 Taf. 38 S. 15.—

Bittel, K., u. H. G. Güterbock, Boğazköy. Neue Unters. in d. hethit. Hauptstadt. (Abhandl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1935, Nr. 1). Mit 32 Taf. Bln., Akad. d. Wiss. de Gruyter. 90 S. 4⁰. 20.—

Dussaud, R, Deux stèles de Ras Shamra portant une dédicace au Dieu Dagon, Sy 16, 177 ff.

—, Motifs et symboles du IVᵉ Millénaire dans la céramique orientale, Sy 16, 375 ff.

Deutsche Forschung. Aus d. Arbeit der Dt. Forschungsgemeinschaft. H. 25. Die dt Ausgrabgn. in Warka [Uruk]. Bln., Sigismund. 28 S., 16 S. Abb., 1 Pl. 1.50

Furlani, G., Ištar, Anāhitā e Nike Apteros, StM 11, 139 ff.

Gaster, Th. H., Notes on Ras Shamra Texts, OLZ 37, 473 ff.

Kraus, Fr. R., Die physiognom. Omina d. Babylonier. (Mitt. d. vorderasiat.-ägypt. Ges. Bd. 40, H. 2). Lpg., Hinrichs. 106 S. 7.—

Kugler, Fr. X., Sternkunde u. Sterndienst in Babel. Assyriol., astron. u. astralmythol. Untersuchgn. Buch 1/2, Erg.-H. 3. Von Joh. Schaumberger. (Abt. 1: Untersuchgn. zu astron.-astrol. Texten bes. d. älteren Zeit. Abt. 2: Erl. zu d. Keilschrift-Beil. Taf. 1—17). Mstr., Aschendorff. 4⁰. V S., S. 241—394, 17 Taf. 24.—

Marquet-Krause, J., Fouilles à Ay; Dussaud, R., Note aditionelle, Sy 16, 325 ff.

Parrot, A., Fouilles de Mari, Sy 16, 117 ff.

Schachermeyr, Fritz, Hethiter u. Achäer. (Mitt. d. Altoriental. Ges. Bd. 9, H. 1/2). Lpg., Harrassowitz. VI, 174 S. 12.—

Schaeffer, Cl. F. A., Fouilles de Ras Shamra-Ugarit, Sy 16, 141 ff.

Seyrig, H., La religion Palmyrénienne d'après un livre récent, Sy 16, 393 ff.

Virolleaud, Ch., Les chasses de Baal. Poème de Ras-Shamra, Sy 16, 247 ff.

Witzel, M., Tammuz-Liturgien u. Verwandtes. (Anal. orient. 10). Rom, Pontif. Istit. bibl. XXI, 473 S. 4⁰. Lire 290.—

8. Israel und Judentum

Beek, M. A., Das Danielbuch. Sein hist. Hintergrund u. s. literar. Entwicklg. Versuch e. Beitr. zur Lösg. d. Problems. Leiden, Ginsberg. 132 S. Fl. 1.80

Bokser, Z. B., Pharisair Judaism in Transition (R. Eliezer the Great). New York, Bloch. X, 195 S. $ 2.—

Brierre-Narbonne, J. J., Exégèse midrašique des Prophéties messianiques. Paris, Geuthner. III, 217 S. 4°. Fr. 80.—

Brock-Utne, A., „Der Feind“. Die alttestamentl. Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des nahen Orients. Klio 28, 219 ff.

Causse, A., La secte juive et la nouvelle piété, RHPR 15, 385 ff.

—, Les tendaces universalistes de la secte et la signification de l'humanisme juif, RHPR 15, 495 ff.

Dhorme, E., La religion d'Israël d'après un ouvrage récent, StM 11, 204 ff.

Dussaud, R., La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens, Sy 16, 267 ff.

Festschrift Georg Beer zum 70. Geburtstage. Unter Mitw. von . . . hrsg. von A. Weiser. Stgt., Kohlhammer. 148 S. 9.—

Inhalt: Alt, Das Gottesurteil auf dem Karmel. — Eißfeld, Der geschichtliche Hintergrund der Erzählungen von Gibeas Schandtat (Richter 19—21). — Hempel, Berufung und Bekehrung. — Steuernagel, Jahwe und die Vätergötter. — Volz, Der eschatologische Glaube im Alten Testament. — Weiser, Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft. — Weiser, Glauben im Alten Testament. — Wendel, Glaube und Volkstum im Alten Testament — Würthwein, Vom Verstehen des Alten Testaments.

Foerster, W., Der Ursprung des Pharisäismus, ZNW 34, 35 ff.

Guignebert, Ch., Le monde juif vers le temps de Iésus. Paris, Renaissance du livre. XVI, 367 S. Fr. 40.—

Haller, M., La question juive pendant le premier millénaire chrétien, RHPR 15, 293 ff.

Jack, J. W., The Ras Shamra Tablets, their Bearing on the Old Testament (Old Testament Studies 1). Edinburgh, Clark. X, 54 S. sh 3/—

James, E. O., The Old Testament in the Light of Anthropology. London, Soc. for Promoting Christ. Knowledge. XIII, 146 S. sh 4/—

Köhler, L., Alttestamentl. Theologie, ThRdsch 7, 255 ff.

Lods, A., Des Prophètes à Jésus. Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaisme. Paris, Renaissance du livre. XX, 434 S., 5 Abb., 8 Tafeln.

Noell, Ludw., Die Prophetie des Alten Testamentes. Dssd., Bagel. 147 S. 3.—

Nyberg, H. S., Studien zum Hoseabuche (Uppsala Univ. Arsskrift 1935, 6). Uppsala, Lundequist. VIII, 144 S. Kr. 5

Watzinger, Carl, Denkmäler Palästinas. Eine Einf. in d. Archäologie d. Heiligen Landes. 2. Von d. Herrschaft d. Assyrer bis zur arab. Eroberg. Lpg., Hinrichs. VIII, 168 S. (ill.), 40 Taf., 1 Kt. 9.—

Wodthe, G., Malereien der Synagoge in Dura u. ihre Parallelen in der christl. Kunst, ZNW 34, 51 ff.

Zolli, I., L'altare, trono del Signore (Es. XVII 15, 16), StM 11, 212 ff.

9. Islam

Mohtar-Katirjoglou, M., La Sagesse Coranique. Paris, Geuthner. 261 S. Fr. 28.—

Smith, M., An early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Ḥārith B. Asad al-Muḥāsibī. Ldn., Sheldon. XI, 311 S. sh 15/—

Suhrawerdī Maqtūl, Shihābuddīn, Three Treatises on mysticism, with an account of his life and poetry. Ed. and transl. by O. Spies and S. K. Khatak. (Bonn. oriental. Stud. 12). Stgt., Kohlhammer. 51, 121 S. 8.—

10. Indoarische u. indogermanische Religion

Dumezil, G., Flamen—Brahman (Annal. Mus. Guimet, Bibl. de vulgar. 51). Paris, Geuthner. 113 S.

Lommel, Herm., Die alten Arier. Von Art u. Adel ihrer Götter. (Religion u. Kultur d. alten Arier. Bd. 1). Ffm., Klostermann, 158 S. 6.80

Schrader, O., Die Indogermanen. Neubearb. von H. Krahe. Lpg., Quelle & Meyer. 130 S. (ill.). 2.—

Weindl, Th., Monotheismus u. Dualismus in Indien, Iran u. Palästina als Religion junger, kriegerisch nomadistischer Völker im Gravitationsbereich von Völkern alter Kultur. Eine

religionspsychol. u. mythol. Studie. (Zeitschrift f. Religionspsychologie. Sonderh. H. 3). Wien, Verl. d. Internat. Religionspsychol. Ges. 137 S. S 8.40

11. Indische Religionen

Coomaraswamy, A. K., The Ṛg Veda as Land-Náma-Bók. Ldn., Luzac. VIII, 39 S. sh 3/6

Lounsbery, G. C., La méditation bouddhique. Études de sa théorie et sa pratique selon l'École du Sud. Paris, Maisonneuve. 179 S. Fr. 20.—

O' Malley, L. S. S., Popular Hinduism. The Religion of the Masses. Cambridge, Univ. Press. VIII, 246 S. sh 7/6

Schayer, St., Das mahāyānische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas, OLZ 37, 401 ff.

12. Iranische Religion

Zarathuštra. — Gāthā's des Zarathustra, Yasna 47—51. Mit Benutzg. d. Entwürfe von F. C. Andreas† übers. u. erkl. von Herm. Lommel; (Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl., Fachgr. 3, N. F. Bd. 1, Nr. 4). Bln., Weidmann, S. 121—169. 3.—

13. Die antiken Religionen. Synkretismus

Abaecherli, A. L., The Institution of the Imperial Cult in Western Provinces of the Roman Empire, StM 11, 153 ff.

Alföldi, A., Insignien u. Tracht d. röm. Kaiser, RM 50, 1 ff.

Bethe, E., Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Römern u. Griechen. Mit 7 Abb. Mchn., Beck. XIII, 121 S. 3.80

Bieler, Ludw., *Θειος Ανηρ*. Das Bild d. „göttl. Menschen" in Spätantike u. Frühchristentum. Teil 1. Wien, Höfels. XVI, 150 S. 6.20

Brendel, O., Novus Mercurius, RM 50, 231 ff.

Chapouthier, F., Délos XVI, Le sanctuaire de Samothrace. Paris, Boccard. VI, 97 S., 117 Abb., 4 Tafeln.

Clemen, C., Die Religion d. Etrusker. (Untersuch. z. allg. Rel.-Gesch. 7). Bonn, Röhrscheid. 60 S. 3.10

Curtius, L., Musik der Sphären, RM 50, 348 ff.

Daux, G., Notes épigraphiques: L'oracle d'Apollon aux Cyzicéniens, BCH 59, 92 ff.

Davis, Ph. A., On the upkeep of 'sacred houses' on Delos, BCH 59, 78 ff.

Das Dionysos-Theater in Athen. 1. Die Ruine. Mit 12 Taf., aufgen. u. erl. von E. Fiechter. 93 S. (ill.). 2. Die Skulpturen vom Bühnenhaus. Mit 16 Taf. Erl. von R. Herbig. 59 S. (ill.). (Antike griech. Theaterbauten. H. 5. 6 = Sächs. Forsch.-Instit. in Lpg. Forschungsinst. f. klass. Philol. u. Archäol). Stgt., Kohlhammer. 4°. Je 6.—

Dirlmeier, Fr., *ΘΕΟΦΙΛΙΑ-ΦΙΛΟΘΕΙΑ*, Ph 90, 176 ff.

Alt-Olympia. Untersuchgn. u. Ausgrabgn. zur Gesch. d. ältesten Heiligtums v. Olympia u. d. älteren griech. Kunst. Von Wilh. Dörpfeld. unter Mitarb. von . . . Bd. 1. 2. Beih. Bln., Mittler. XV, 395 S.; IV S., S. 401—501 (ill.), 1 Titelb., 38 S. Abb.; 24 Taf. 4°. 30.—

Durrbach, F. — Roussel, P., Inscriptions de Délos: Actes des fonctionnaires athéniens préposés à l'administration des sanctuaires après 166 av. J. C. Paris, Champion. 4°. VIII, 227 S.

Evans, Sir A., The Palace of Minos. IV, 1, 2. Ldn., Macmillan. 1018 S. mit 966 Abb., Farbtafeln und Plänen. £ 9/9

Gjerstad, E., The Swedish Cyprus Expedition: Finds and Resultats. I. II. Stockholm. L, 578; XIV, 861 S., 155, 250 Tafeln.

Göbel, Fritz, Formen u. Formeln der epischen Dreiheit in der griech. Dichtung. (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 26.) Stgt.-Bln., Kohlhammer. X, 76 S. 4.50

Guarducci, Margherita, Diktynna, StM 11, 187 ff.

Herrmann, L., Le prodige du Rubicon, REA 37, 435 ff.

Höfler, Ant., Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides. (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 27.) Stgt.-Bln., Kohlhammer. XII, 119 S. 7.50

Hoffmann, Ernst, Platonismus u. Mystik im Altertum. (Sitz.-Ber. Hdbger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1934/35, Abh. 2). Mit 2 Taf. Hdbg., Winter. 158 S. 8.—

Hooke, S. H., The Labyrinth. Further Studies in the Relations between Myth and Ritual in the Ancient World. Ldn., Soc. for Promoting Christ. Knowledge. XIV, 288 S. sh 12/6

Hopkins, C., The season 1934/35 at Doura, AJA 39, 293ff.

Huntingford, G. W. B., Who were the Scythians?, Anthr 30, 785

Kalinka, E., Die Sage v. d. Gründung Roms, NJb 11, 401ff.

Kenner, Hedwig, Das Luterion im Kult, ÖJh 29, 109ff.

Kerényi, Karl, Dionysos u. d. Tragische in d. Antigone. (Vortr.) (Frankf. Stud. z. Relig. u. Kult. d. Antike. 13). Ffm., Klostermann. 19 S. 1.75

Krappe, A. H., Hermione RhM 84, 276ff.

Nilsson, M. P., Early Orphism and Kindred Religions Movements, HThR 28, 181ff.

Ortmayr, P., Zum röm. Grabfund bei Amstetten. Nixibus sanctis, ÖJh 29, 217ff.

Raingeard, P., Hermès Psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès. Paris, Belles Lettres. Fr. 50 —

Richard, G., L'impureté contagieuse et la magie dans la Tragédie grecque, REA 37, 301ff.

Ronzevalle, P. S., Notes et études d'archéologie Orientale: Le prétendu «Char d'Astarté» (2me partie), Mél. Beyr. 18 ['34], 107ff.

Rose, H. J., 'Numen inest', Animism in Greek and Roman Religion, HThR 28, 237ff.

Rostovtzeff, M., *ΠΡΟΓΟΝΟΙ*, JHS 55, 56ff.

Scott, K., Mercury on the Bologna altar, RM 50, 225ff.

Sheppard, J. T., Zeus-loved Achilles, JHS 55, 113ff.

Smertenko, C. M., — Belknap, S. N., Studies in Greek Religion (Univ. of Oregon Publ. 5, 1). Oregon, Univ. Press. 61 S. $ 0.50

Taeger, F., Charismatische Ideen bei Herodot, Klio 28, 255ff.

Thomson, G., Mystical Allusions in the Oresteia, JHS 55, 20ff., 228f.

Toutain, J., Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques. Paris, Iouve. 295 S.

Wolgensinger, F. S., Theseus. (Diss. Zürich). 53 S.

Wolters, X. F. M. G., Notes on Antique Folklore on the basis of Pliny's Nat. Hist. 28, 22—29. Amsterdam, H. J. Paris. 150 S. fl. 2,40

14. Nordisch-germanische Religion

Behn, Friedr., Altnord. Leben vor 3000 Jahren. Mchn., Lehmann. 12 S., 40 Taf. 3.—

Dieckhoff, Albr. Diedr., Einf. in die nord. Runenlehre. Hbg., Christians. 78 S. 3.80

Gaerte, Wilh., Altgerm. Brauchtum auf nord. Steinbildern. Bd. 1. Lpg., Kabitzsch. 147 S. (ill.). 8.—

Günther, R., Die Externsteine nach dem neuesten Stand der Forschung, ThRdsch 7, 185ff., 277ff.

Hamkens, Freerk Haye, Die germ. Heiligtümer im Teutoburger Wald. Führer durch d. Externsteine u. d. Sternhof Oesterholz. Mit 4 Pl. u. 9 Bild. Bad Pyrmont, Schnelle. 31 S. —.50

Hopmann, J., Die Sternkunde unserer Vorfahren, NJb 11, 411ff.

Janssen, Hans-Lüitjen, Die Germanen in Mecklenb. im 2. Jahrtausend v. Chr. (Mannus-Bibl. Bd. 54). Lpg., Kabitzsch. 149 S. (ill.). 13.80

Kiekebusch, A., German. Gesch. u. Kultur der Urzeit. Vom ersten Auftreten d. Germ. in d. Gesch. bis z. Beginn d. Völkerwanderg. (Wiss. u. Bildg. 301). Mit 57 Abb. u. 6 Kt. Lpg., Quelle & Meyer. 146 S. 1.80

Krause, Wolfg., Was man in Runen ritzte. Halle, Niemeyer. VI, 53 S., 15 S. Abb. 4° 3.60

Kreuzberg, P. J., Dt. Vor- und Frühgeschichte, mit bes. Betonung des Rheinlandes. Saarlouis, Hausen. 232 S. (ill.). 3.50

Kühn, Herb., Die vorgeschichtl. Kunst Deutschlands. Bln., Propyläen-Verl. 611 S. (ill.). 4°. 38.—

Kummer, B., Die germ. Weltanschauung nach altnord. Überlieferung. Vortrag. 4. durchgeseh. Aufl. Lpg., Klein. 40 S. 1.20

Der nord. Mensch der Wikingerzeit. (Red. u. Aufsätze zum nord. Gedanken 31). In Zsarbeit mit . . . hrsg. v. B. Kummer. Lpg., Klein. 100 S. 1.50

Müller, Gg., Zeugnisse germ. Religion. (Kirche u. Erziehg. 9). Mchn., Kaiser. VI, 184 S. 4.70

Naumann, H., Das Weltbild der Germanen. (Bildung u. Nation 49/50). Lpg., Eichblatt. 21 S. —.40

Neckel, G., Kulturkde. der Germanen auf sprachwissenschaftl. Grundlage. (Wissenschaftl. Forschungsber. zum Aufbau d. neuen Reiches 2). Bln., Junker & Dünnhaupt. 85 S. (ill.). 8 S. Abb. 3.40

Ninck, Mart., Wodan u. germ. Schicksalsglaube. Jena, Diederichs. 357 S., 8 Taf. 9.50

Pastenaci, Kurt, Germ. Stämme in Urzeit u. Frühgesch. (Die Welt d. Germanen 5.) Lpg., Quelle & Meyer. 51 S.

Prinz, Reinh., Die Schöpfung der Gísla Saga Súrssonar. Ein Beitr. zur Entstehungsgeschichte d. isländ. Saga. (Schrift. d. Balt. Komm. zu Kiel. Bd. 24 = Veröffentl. d. Schleswig-Holst. Univ.-Ges. 45). Brsl., Hirt. VI, 176 S. 4° 8.—

Schwedische Rechte. Älteres Westgötalag, Uplandslag. Übers. von Claud. v. Schwerin. (Germanenrechte. Bd. 7 = Schrift. d. Akad. f. dt. Recht). Weimar, Böhlau. XII, 256 S. 7 80

Schier, B., Von den germ. Grundlagen d. dt. Volkskultur, NJb 11, 508 ff.

Schröder, F. R., Germ. Heldendichtung. (Vortr., Philos. u. Gesch. 55.) Tbg., Mohr. 48 S. 1.50

Schuchhardt, C., Dt. Vor- u Frühgesch. in Bildern. Mchn.-Bln., Oldenbourg. XI S., 80 S. Abb. 4° 3.80

Schütte, Gudm., Sigfrid u. Brünhild. Ein als Mythus verkannter hist. Roman aus d. Merowingerzeit. Kjøbenhavn, Aschehoug Dansk Forlag; Jena, Frommann. 174 S. 4.—

—, Gotthiod u. Utgard. Altgerm. Sagengeographie in neuer Auffassg. Bd. 1, Buch, Kap. 1—5. Kopenhagen-Jena, Frommann. 336 S. (ill.). 7.50

Schultz, W., Altgerm. Kultur in Wort u. Bild. Drei Jahrtausende germ. Kulturgestaltens. 234 Bilder auf 112 Taf. u. 7 Kt. im Text. 3., stark verm. Aufl. Mchn., Lehmann. 140 S. 7.50

Vries, Jan de, Altgerm. Religionsgeschichte. Bd. 1. Einl. Die vorgeschichtl. Zeit. Religion d Südgermanen. (Grundriß der germ. Philol. 12/1). Bln.-Lpg., de Gruyter. Mit 8 Taf., 335 S. 9.80

Weigel, K. Th., Runen u. Sinnbilder. Bln., Metzner. VIII, 83 S. (ill.). 3.30

Wüllenweber, Fritz, Altgerm. Erziehung. Dargestellt auf Grund d. Islandsagas u. a. Quellen zum Frühgermanentum. Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. 174 S. 6.60

Zotz, Loth. F., Die spätgerm. Kultur Schlesiens im Gräberfeld von Groß-Sürding. Mit e. menschenkundl. Beitr. v. R. Glaser (Quellenschr. zur ostdt. Vor- u. Frühgesch. Bd. 2.) Lpg, Kabitzsch, 115 S (ill.), 25 Taf. 8.60

Zwicker, Joh., Fontes hist. relig. Celticae coll. J. Zwicker. P. 2. (Fontes hist. relig. ex auct. Graec. et Lat. 5, 2). Bonn, Röhrscheid, S. 113—210. 7.50

15. Christentum

Achelis, H., Der christl. Kirchenbau. Seine liturg. Entwicklg. von der Basilika zur evang. Predigtkirche. Lpg., Bibliogr. Inst. 32 S., 48 S. Abb. —.90

Acta conciliorum oecumenicorum. Iussu atque mandato Soc. scient. Argentorat. ed. Schwartz. T. 2. Concil. universale Chalced., Vol. 1, p. 3. Actiones VIII—XVII, 18—31. Berolini et Lipsiae, de Gruyter. XXX, 154 S. 4°.

—, Vol. 3, p. 1. Epistularum ante gesta collectio. Actio 1. Berolini et Lipsiae, de Gruyter. XVIII, 259 S. 4°.

Bardy, L., La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, Blond et Gay. Fr. 30.—

Barth, H., Die Freiheit d. Entscheidung im Denken Augustins. Basel, Helbing & Lichtenhahn. VIII, 214 S. 6.20

Benoit, F., Les pratiques religieuses dans l'armée Byzantines, REA 37, 322 ff.

Bidez, J., Le Texte du prologue de Sozomène et de ses chapitres [VI 28—34] sur les moines d'Égypte et de Palestine. Bln. (Akad. SB 1935, 18), de Gruyter. 31 S. 4°. 2.—

Bornkamm, G., Die Offenbarung des Zornes Gottes, ZNW 34, 239 ff.

Brackmann, Alb., Germania pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Rom. pontificibus . . . concessorum, iub. Soc. Gotting. cong. A. Brackmann. Vol. 3. Provincia Maguntinensis. P. 3. Dioeceses Straßburgensis, Spirensis, Wormatiensis, Wirciburgensis, Bambergensis. Bln., Weidmann. XXVI, 300 S. 4°. 20.—

Browe, P., Die Kommunionandacht im Altertum u. Mittelalter, JbLitW 13, 45 ff.

Casel, O., Neue Zeugnisse für das Kultmysterium, JbLitW 13, 99 ff.

Dodd, C. H., The Bible and the Greeks. Ldn., Hodder and Stoughton. XVI, 264 S. sh 10/6

Dold, Alban, Das älteste Liturgiebuch d. lat. Kirche. Ein altgallikan. Lektionar d. 5./6. Jh. aus d. Wolfenbütteler Palimpsest-Codex Weissenburg. 76. Hrsg. u. bearb. Mit Anh.: Abermals neue Bruchstücke des Salzburger Kurzsakramentars. (Texte u. Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron. Abt. 1, H. 26/28). 6 Taf. mit Schriftproben. Beuron, Kunstverl. CXII, 97 S. 16.—

Ekklesia. Eine Sammlg. von Selbstdarstellgn. d. christl. Kirchen. (Hrsg. von Friedr. Siegmund-Schultze.) Bd. 3. Die mitteleurop. Länder (Lfg. 11 d. Gesamtwerkes). Gotha, Klotz. 151 S. 6.50

Erdmann, Carl, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. (Forsch. zur Kirchen- u. Geistesgesch. Bd. 6). Stgt,. Kohlhammer. XII, 420 S. 24.—

Frank, H., Zur Geschichte von Weihnachten u. Epiphanie, JbLitW 13, 1 ff.

Friesenhahn, Peter, Hellenist. Wortzahlenmystik im N.T. Lpg.-Bln., Teubner. X, 312 S. 16.50

Geiselmann, J. R., Zur frühmittelalterl. Lehre vom Sakrament der Eucharistie. Rottenburg, Bader. 83 S. 2.50

Goguel, M., Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne, RHPR 15, 335 ff.

—, Les fragments nouvellement découvert d'un Évangile du IIe siècle, RHPR 15, 459 ff.

Guignebert, Ch., Jesus, translat. by Hooke, S. H. New York, Knopf. XVIII, 563 S. $ 6.—

Haller, Joh., Nikolaus I. u. Pseudoisidor. Stgt., Cotta. 203 S. 7.50

Hommes, N. I., Het testimoniaboek, studiën over O. T. citaten in het N. T. en bij de patres, met critische beschouwingen over de theoriën van I. Rendel Harris en D. Plooy. Amsterdam, Noord-Holl. Uitgevers-Maatschappij. 393 S.

Jeremias, J., Ἀμνὸς θεοῦ-παῖς θεοῦ, ZNW 34, 117 ff.

Kamlah, Wilh., Apokalypse u. Geschichtstheologie. Die mittelalterl. Auslegung d. Apokalypse vor Joachim von Fiore. (Hist. Stud. H. 285). Bln., Ebering. 131 S. 5.20

Keenan, M. E., The Life and Times of St. Augustinus as revealed in his Letters (Patristic Studies 45). Washington, Cathol. University. XX, 221 S. $ 2.—

Klauser, Th., Das röm. Capitulare evangel. Texte u. Unters. zu s. ältesten Gesch. 1. Typen. (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 28 = Veröffentl. d. Vereins zur Pflege d. Liturgiewiss.) Mstr., Aschendorff. CXX, 199 S. 18.—

Krüger, Gerda, Die Rechtsstellung der vorkonstantin. Kirchen. (Kirchenrechtl. Abh. 115/116). Stgt., Enke. VIII, 336 S. 19.—

Lengle, J., Zum Prozeß Jesu, H. 70, 312 ff.

Leube, H., Der Jesuitenorden u. die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich. (Vortr.) (Vortr. u. Schrift. aus d. Gebiet der Theol. u. Rel.-Gesch. 181). Tbg., Mohr. 35 S. 1.50

Lexikon für Theol. u. Kirche. 2., neubearb. Aufl. d. Kirchl. Handlexikons. In Verb. mit Fachgelehrten u. mit K. Hofmann als Schriftl. hrsg. v. M. Buchberger. Bd. 7. Mauretanien — Patrologie. Frbg., Herder. 4°. Mit 8 Taf., 17 Kt.-Skizzen u. 120 Textabb. VIII S., 1040 Sp. 30.—

Lietzmann, H., Gesch. der Alten Kirche. 2. Ecclesia catholica. Bln.-Lpg., de Gruyter. VIII, 339 S. 4.80

—, Neue Evangelienpapyri, ZNW 34, 285 ff.

Littmann, E., Torreys Buch über die vier Evangelien, ZNW 34, 20 ff.

Loisy, A., Remarques sur la littérature épistolaire du N.T. Paris, Nourry. 203 S. Fr. 15.—

McNeill, J. T., Makers of Christianity from Alfred the Great to Schleiermacher. New York, Holt. VIII, 277 S. $ 2.—

Monumenta Conciliorum generalium s. XV. Conc. Basil. Ed. cur. Sod. Basil. quae vocatur Hist. u. antiquar. Ges. 4. Johannes de Segobia: Hist. gest. gen. Synodi Basil. (Vol. 3.) Epilogus, emendat., index alphab. (Ed. ad

finem perdux. C. Stehlin, C. G. Hieronymus, G. Boner.) Basel, Univ.-Bibl. 2°. 215 S. Fr. 30.—

More, P. E. — Cross, F. C., Anglicanism; the Thought and Practice of the Church of England, illustrated from the religious Literature of the XVII. century. Milwaukee, Morehouse. LXXIII, 811 S. $ 5.—

Morin, G., La collection gallicane dit d'Eusèbe et les problèmes qui s'y rattachent, ZNW 34, 92 ff.

Mouterde, P., Un ermitage melkite en Émésène au VIII. siècle, Mél. Beyr. 18 ['34] 101 ft.

Nuelsen, John, Die Ordination im Methodismus. Ein Beitr. z. Entstehungsgesch. d. kirchl Selbständigkeit d. Methodistenkirche. (Beitr. z. Gesch. d. Methodismus. H. 2). Bremen. 3.80

Nyberg, H. S., Forschungen über den Manichäismus, ZNW 34, 70 ff.

Opitz, H. G., Euseb von Caesarea als Theologe, ZNW 34, 1 ff.

Origenes, Werke. Hrsg. im Auftr. d. Kirchenväter-Comm. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. 10. Matthäuserklärung. 1. Die griechisch erhaltenen Tomoi. Unter Mitw. von E. Benz von E. Klostermann. (Die griech.-christl. Schriftsteller d. ersten 3 Jahrh. Bd. 40). Lpg., Hinrichs. XIII, 304 S. 24.—

Palgen, Rud., Das mittelalterl. Gesicht der Göttl. Komödie. (Quellenstud. zu Inferno u. Purgatorio.) Hdbg., Winter. 111 S. 6.—

Pannier, J., De la Préréforme à là Réforme (Lefèvre d'Étaples), RHPR 15, 530 ff.

Preisker, H., Jesus u. das Urchristentum, NJb 11, 481 ff.

Prümm, K., S. J., Der christliche Glaube u. d. altheidnische Welt. 1. 2. Lpg., Hegner. 506, 532 S.

Quasten, Joh., Monum. eucharist. et liturg. vetustiss. Coll., notis et prolegomenis instr. J. Quasten. P. 3. 4. S. Ambrosii liber de myst. De sacram. libri 6. S. 113—177; 1 Bl. 2.50. — Liturgia missae Constit. Apostol. II, 57. Ritus bapt. et confirmat. Constit. Apost. VII, 39—45. Liturgia quae dicitur Clementina Constit. Apost. VIII, 5, 11–15, 11. S. 179–233; 1 Bl. 2.20. (Florileg. patrist. 7, p. 3. 4). Bonn, Hanstein.

Reisner, Erw., Die christl. Botschaft im Wandel der Epochen. Mchn., Kaiser. 197 S. 6.60

Reu, Joh. Mich., Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts in d. ev. Kirche Deutschlands zw. 1530 u. 1600. Tl. 1. Quellen z. Gesch. d. Katech.-Unterr. Bd. 3. Ost-, nord- u. westdt. Katechismen, Abt. 1, Hälfte 2. Hist.-bibliogr. Einl. Hälfte 2. VI S., S. 505—1318. Gütersloh, Bertelsmann. 45.—

Schmauch, W., In Christus. Eine Unters. zur Sprache u. Theologie d. Paulus. (Neutest. Forsch. 1, 9). Gütersloh, Bertelsmann. XI, 197 S. 5.80

Schneider, J., Πνεῦμα ἡγεμονικόν, ZNW 34, 62 ff.

Schwartz, Ed., Zur Kirchengesch. des 4. Jhds., ZNW 34, 129 ff.

Scott, E. F., The N.T. Idea of Revelation. New York, Scribner. VI, 255 S. $ 2.—

Staedel, Else, Ikonographie der Himmelfahrt Mariens. (Samml. Heitz. 3, 7). Lpg., Straßburg, Zürich, Heitz & Cie. XIII, 275 S., 21 S. Abb. 20.—

Stauffer, E., Gott u. Kaiser im N.T. (Bonner Red. u. Aufsätze. 2). Bonn, Univ.-Buchdr. 32 S. —.75

Stegmüller, Friedr., Gesch. des Molinismus. 1. Neue Molinaschriften. (Beitr. z. Gesch. der Philosophie u. Theol. d. Mittelalters. Texte u. Unters. Bd. 32). Mstr., Aschendorff. XII, 80, 788 S. 41.—

Touilleux, P., L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybele. Paris, Geuthner. 192 S. Fr. 30.—

Wahl, K., Staatskirche u. Staat in England. Grundzüge d. Verfassg. d. anglikan. Kirche in Gesch. u. Gegenwart. Stgt., Kohlhammer. VIII, 205 S. 7.50

Walter, Joh. v., Die Gesch. des Christentums. Halbbd. 3. Die Reformation. Gütersloh, Bertelsmann. 4°. IV, 346 S. 10.—

Windisch, H., Zur Christologie der Pastoralbriefe, ZNW 34, 213 ff.

—, Zum Corpus Hellenisticum, ZNW 3, 124 f.

16. Germanentum und Christentum. Geschichtliches und Frömmigkeitstypologie

Althaus, P., Kirche u. Staat nach luth. Lehre. (Theol. milit. 4). (Erw. Vortr.) Lpg., Deichert. 31 S. —.80

Bäumer, Gertrud, „Ich kreise um Gott." Der Beter Rainer Maria Rilke. Bln., Herbig. 190 S. 3.80

Berger, K., Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen. (Germ. Stud. 168). Bln., Ebering. XI, 131 S. 5.20

Beyer, H. W., Luther u. das Recht. Gottes Gebot, Naturrecht, Volksgesetz in Luthers Deutung. (Die Lehre Luthers. H. 4). Mchn., Kaiser. 62 S. 1.70

Bielfeldt, Joh., Der christl. Ritter dt. Nation. Ein Kapitel aus d. Gesch. d. dt. Volkes. (Behandelt die Parzival-Dichtung.) Bln., Kranz. 61 S. 1.10

Böckmann, P., Hölderlin u. seine Götter. Mchn., Beck. X, 456 S. 14.50

Borodajkewycz, Taras v., Dt. Geist u. Katholizismus im 19. Jh. Dargest. am Entwicklgsgang Constantins v. Höfler. (Dt. Geistesgesch. in Einzeldarst. 1). Salzbg.-Lpg., Pustet. 180 S. 4.80, S 8.40

Brauer, Th., Der soziale Katholizismus in Deutschland im Lichte von Quadragesimo anno. (Relig. Quellenschrift. 96). Dssd., Schwann. 113 S. 1.60

—, Die Gestalt des dt. Sozialkatholizismus im Lichte von Quadragesimo anno. (Relig. Quellenschrift. 97). Dssd., Schwann. 82 S. 1.20

Dibelius, O., Die Germanisierung des Christentums. (Christus u. d. Deutschen. 1). Bln., Kranz. 61 S. —.90

Elliger, W., Gottes- u. Schicksalsglauben im frühdt. Christentum. (Kieler Universitätsreden. N.F. 6). Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. 21 S. 1.—

Geymuller, H. de, Swedenborg et les phénomènes psychiques. Paris, Leroux. V, 461 S.

Der neue Glaube oder Die relig. Weltanschauung der Gegenwart. Entstanden in e. Arbeitsgemeinschaft dt. Theologen. Lpg., Heitz & Co. IX, 301 S. 3.—

Grundlinien einer dt. Glaubensunterweisung. In Verbindg. mit Fr. Solger, hrsg. v. W. Hauer. 2., völlig neu bearb. Aufl. (Schriften zur dt. Glaubensbewegung. 1). Stgt., Gutbrod. 101 S. 1.80

Herntrich, V., Neuheidentum u. Christenglaube. Gütersloh, Bertelsmann. 114 S. 2.20

Heybey, W., Glaube u. Gesch. im Werk Stefan Georges. (Diss. Lpg. = Relig. u. Gesch. 3). Stgt., Kohlhammer. XII, 163 S. 6.—

Hrubý, Fr., Die Wiedertäufer in Mähren. Lpg., Heinsius. IV, 160 S. 5.—

Hübner, A., Das Deutsche im Ackermann aus Böhmen. Bln., Akad. d. Wiss. (SB 1935, 18), de Gruyter. 78 S. 4°. 5.—

Irminsul u. Christenkreuz. Gegen d. Angriff von A. Fuchs auf d. germ. Gesch. d. Externsteine. Hrsg. von dem Vors. d. Vereinigg. d. Freunde germ. Vorgeschichte Detmold. Bad Pyrmont, Schnelle. 48 S. (ill.). 1.—

Jacob, G., Kreuz u. Reich, ThRdsch 7, 319 ff.

Jirku, A., Das A.T. u. die dt. Gegenwart. (Bonner Reden u. Aufsätze. Nr. 1). Bonn, Univ.-Buchdr. 26 S. —.60

Johann v. Neumarkt, Schriften. Hrsg. von J. Klapper. 4. Gebete d. Hofkanzlers u. d. Prager Kulturkreises. (Vom Mittelalter zur Reformat. Bd. 6, Tl. 4.) Bln., Weidmann. LXXVII, 424 S. 32.—

Keller, E., Die Philosophie Bruno Bauchs als Ausdruck germ. Geisteshaltung. Stgt., Kohlhammer. 52 S. 2.40

Kohlmeyer, E., Staat u. Kirche in der dt. Reformation. (Bonner Reden u. Aufsätze. Nr. 3). Bonn, Univ.-Buchdr. 27 S. —.75

Koyré, A., Hegel à Jéna, RHPR 15, 420 ff.

Krummacher, Fr.-Wilh., Gottfr. Dan. Krummacher u. die niederrhein. Erweckgsbewegg. zu Anfang des 19. Jh. (Arbeit. z. Kirchengesch. 24). Bln.-Lpg., de Gruyter. 304 S. 13.50

Kummer, B., Germanenkunde im Kulturkampf. Beiträge zum Kampf um Wissenschaft, Theologie u. Mythus d. 20. Jhs. (Reden u. Aufsätze z. nord. Gedanken. H. 25). Lpg., Klein. 79 S. 1.50

Möllenbrock, Kl., Die relig. Lyrik der Droste u. die Theologie der Zeit. Versuch e. theol. Gesamtinterpretation u. theologiegeschichtl. Einordnung d. „Geistl. Jahres“. (Neue dt. Forsch. Abt. Neuere dt. Literaturgesch. Bd. 2). Bln., Junker & Dünnhaupt. 122 S. 4.80

Muschg, W., Die Mystik in der Schweiz, 1200—1500. Lpg., Huber. 455 S., 10.80 Fr. 13.50

Nedoncelle, M., La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852—1925). Paris, Vrin. 224 S.

Oepke, A., Der Mythus. Rosenbergbetrachtgn. Lpg., Deichert. 63 S. 1.50

Oltmanns, Käte, Meister Eckhart. (Philos. Abh. Bd. 2). Ffm., Klostermann. 213 S. 8.50

Pleijel, Hilding, Der schwed. Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland. Eine kirchengeschichtl. Unters. (Lunds Universitets Årsskrift. N. F., Avd. 1, Bd. 31, Nr. 4). Lund, Gleerup. 236 S. 4°. 8.—

Reche, O., Kaiser Karls Gesetz z. polit. u. relig. Unterwerfung der Sachsen. (Reden u. Aufsätze z. nord. Gedanken 27). Lpg., Klein. 28 S. —.50

Renkewitz, H., Hochmann von Hochenau (1670—1721). Quellenstud. z. Gesch. d. Pietismus. (Diss. Lpg.-Breslauer Studien zur Theologie u. Rel.-Gesch. Bd. 2). Brsl., Maruschke & Berendt. IX, 457 S. 15.—

Ries, Margot, Die geistl. Elemente im Rolandslied. (Diss. Ms r.-Arbeiten zur Romanischen Philologie. Nr. 28). Bochum-Langendreer, Pöppinghaus. V, 59 S. 2.—

Romeissen, Martha, Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. Mit e. monogr. Bibliogr. Léon Bloy. (Stud. u. Bibliogr. zur Gegenwartsphilos. 15). Lpg., Hirzel. 68 S. 4°. 3.—

Spiess, E., Ein Zeuge mittelalterl. Mystik in d. Schweiz. Basel, Hess. 382 S., XXX S. Abb. 10.—

Stonner, A., Heilige der dt. Frühzeit. Bd. 2. Aus d. Zeit d. sal. u. stauf. Kaiser. Frbg., Herder. Mit 9 Taf. XI, 270 S. 5.40

Ulrich, K., Die Nürnberger Deutschordenskommende in ihrer Bedeutung für den Katholizismus seit der Glaubensspaltung. Nürnberg, Glock & Lutz. X, 120 S. 2.50

Uttendörfer, O., Zinzendorfs relig. Grundgedanken. Herrnhut, Missionsbuchh. 315 S. 3.50

Weber, Gottfr., Der Gottesbegriff des Parzival. Studie zum 2. Bde. d. „Wolfram von Eschenbach". Ffm., Diesterweg. 51 S. 2.—

Witte, Joh., Deutschglaube u. Christusglaube. 3 durchges. Aufl. Gttg., Vandenhoeck & Ruprecht. 64 S. 1.80

Zippel, Willy, Die Mystiker u. die dt. Ges. des 13. und 14. Jh. (Diss. Lpg.). Dresden, Risse. 62 S. 3.—

HINWEISE UND AUFGABEN

Die Schriftleitung des ARW sieht es als zu ihrem Arbeitsbereich gehörig an, auf wichtige, einer Lösung dringend bedürftige Probleme aufmerksam zu machen, um auch auf diese Weise die wissenschaftliche Forschung zu befruchten und zur Mitarbeit an unserer Zeitschrift anzuregen. Sie wird dies u. a. durch regelmäßige Stellung von Aufgaben tun. Wir weisen heute auf folgendes hin:

Das im Jahre 1934 im Verlag von J. F. Lehmann (München) erschienene Werk von Otto Sigfrid Reuter, Germanische Himmelskunde, Untersuchungen zur Geschichte des Geistes, ist bisher sehr viel eingehender von seiten der Astronomie als von seiten der Geisteswissenschaften besprochen worden. Es ist nunmehr eine erneute gründliche philologisch-historische Beurteilung erforderlich, bei der vor allem die religionsgeschichtlich wichtigen Ergebnisse des Buches zu beachten sind.

Wir wünschen eine Behandlung dieses Themas in unserer Zeitschrift und bitten um freundliche Mitteilung über die geplante Bearbeitung an die Schriftleitung.

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Otto Weinreich, Tübingen.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE UND VÖLKISCHE GLAUBENSGESCHICHTE

EIN BEITRAG ZUR FRAGE VOLK UND GLAUBE MIT ZWEI GLAUBENSGESCHICHTLICHEN BEISPIELEN

VON *HERBERT GRABERT* IN TÜBINGEN

I. DIE GRUNDLAGEN VÖLKISCHER GLAUBENSGESCHICHTE

1. PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE SYSTEMBILDUNG UND PHILOLOGISCH-PSYCHOLOGISCHE ARBEITSWEISE

Die Allgemeine Religionsgeschichte hat von jeher ihre Aufgabe darin gesehen, den Erscheinungsformen der Religion auf dem ganzen Erdenrund nachzugehen. Dadurch ist sie zu einem fast unübersehbaren Forschungsgebiet mit unzähligen Einzelbereichen geworden. In seiner Gesamtheit kann dieses Forschungsgebiet kaum von einem Einzelnen erarbeitet werden. Selbst eine wirklich umfassende Überschau wird schwerlich einem Einzelnen gelingen. Die aus solchem Bedürfnis erwachsenen Versuche haben bisher nicht befriedigen können. Begreiflicherweise tragen sie alle den gleichen Mangel an sich: Vom Stoff überwältigt, führen sie die Fülle der Einzelerscheinungen auf eine weit geringere Anzahl von Allgemeinerscheinungen zurück. Das Gesamtgebiet ist hierbei gleichsam überflogen worden. Bei dieser Flugschau wird dann entweder das Wiederkehrende zu Einheiten zusammengefaßt (Typologie) oder das Besondere, Hervorragende und Eigentümliche als die jeweils herrschende Gestalt kenntlich gemacht (Morphologie).

Beide Versuche solcher Gesamtdarstellung führen zur Systembildung, ja sie sind bereits Systeme. Systeme aber überspringen die Erfahrungswirklichkeit an oft entscheidenden Stellen. Eine im Sinne der Erfahrung wirklichkeitsgebundene Religionsforschung wird sich jedenfalls mit derartigen, an sich wohl unvermeidlichen und auch begreiflichen Systembildungen niemals befreunden können. Immer wird der Einzelforscher, der ein bestimmtes Gebiet sprachlich, landeskundlich und geschichtlich beherrscht, seine begründeten Bedenken gegen derartige Zusammenfassungen haben. Wo nun gar von einem bestimmten Religionsbegriff

ausgegangen und von einer irgendwie ermittelten Wesensdeutung der Religion (Religionsphilosophie) oder auch von einer feststehenden, angeblich urgegebenen Wesensbestimmung (Theologie) der Versuch gemacht wird, das Gesamtgebiet zu beleuchten oder zu bewerten, da ist die Religionsforschung in ihren Ergebnissen sozusagen vorausbestimmt, auf jeden Fall aber ihrer Freiheit und Wirklichkeitsnähe beraubt.

Wenn es schon darum gehen soll, die Gesamtheit der religiösen Erscheinungen wissenschaftlich, d. h. der Erfahrungswirklichkeit gemäß zu erfassen, dann sollte das weder von philosophischen Grundbegriffen noch von theologischen Lehrbindungen aus geschehen, sondern lediglich mit Hilfe zweier so unentbehrlicher Forschungs**mittel**, wie es bisher die philologische und die psychologische Arbeitsweise gewesen sind. Beide gehören zusammen und sind aufeinander angewiesen. Wer eine Religion erforschen will, muß die Sprache ihrer Heimat und ihres Auswirkungsgebietes kennen. Erst damit dringt er in die Gedankenwelt und in das gesamte Kulturgut eines solchen Gebietes ein. Aber er muß auch um die seelisch-geistige Eigenart der Menschen wissen, die er als Träger einer Religion antrifft. Er muß menschenkundig sein, nicht nur sprach- und schriftkundig, weil der Mensch eines bestimmten Volkes, einer Rasse, eines bestimmten Erdgebietes zumindest Träger, Förderer und Überlieferer der Religion ist und es eine Religionskunde ohne den Menschen als schöpferisches Wesen überhaupt nicht geben kann.

Heute ist die Religionsforschung zu einer umkämpften Wissenschaft geworden. Es geht nicht mehr um einen Methodenstreit, sondern um die jedesmal dahinterstehende Weltanschauung und Werthaltung der einzelnen Forscher, von denen sich niemand freimachen kann. Nachdem die Theologie in der Allgemeinen Religionsgeschichte eine Zeitlang nur deren missionskundlichen Wert gesehen hatte und das Gebiet wegen seines unermeßlichen Umfangs zugunsten einer Geschichte der christlichen Religion beiseitezulassen riet (so Adolf v. Harnack), hat sich in der letzten Zeit eine Wendung wenigstens zur germanischen Religionsgeschichte vollzogen, die leicht zu einer Theologisierung der germanenkundlichen Forschung und damit auch der Erforschung der germanischen Religionsgeschichte werden kann.[1] Inzwischen aber war die Volkstumsforschung mit ihren philologisch-psychologischen Forschungsmitteln weit bis in die Ursprungsgebiete der völkischen Glaubensgeschichte vorgestoßen und hat damit diese Forschung geradezu herausgefordert, deren sich längst die deutsche Religionswissenschaft in planmäßiger Arbeit hätte annehmen sollen.

---

[1] Vgl. Matthes Ziegler, Germanische Religionsforschung im Weltanschauungskampf, NS.-Monatshefte, Sept. 1936, 819 ff.

2. DER ARBEITSPLAN FRIEDRICH PFISTERS UND DIE VÖLKISCHE AUFGABE DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

Daß die Lage der Religionsforschung damit nicht unrichtig gezeichnet ist, beweist der im vorigen Heft dieser Zeitschrift veröffentlichte Arbeitsplan Friedrich Pfisters. Dieser Arbeitsplan ist von entscheidender Bedeutung für den weiteren Weg der religionswissenschaftlichen Forschung. Er weist ihr die lange entbehrte völkische Aufgabe zu. Nur in der völkischen Aufgabe kann von nun an die Stärke einer bisher in die Breite getriebenen Religionsforschung liegen. Wer wie der Verf. der vorliegenden Arbeit das Studium der Allgemeinen Religionsgeschichte mit aller Kraft betrieben, wer sowohl unter der Unübersehbarkeit oder der arbeitstechnisch notwendigen Verkürzung und Vereinfachung der Stoffgebiete litt, wer empfand, daß die Frage der landschaftlichen und stammesmäßigen Bedingtheit einer Religion nicht klar gestellt war, wer die Vernachlässigung der eigenen Vor- und Frühzeit durch die Allgemeine Religionsgeschichte feststellen mußte, der mußte an einer fast ausschließlich auf außervölkische Aufgaben gerichteten Religionsforschung verzweifeln und, wie der Verfasser, eigene Wege in der Erforschung der nordisch-deutschen Glaubensgeschichte gehen.[1]

Erst der Pfistersche Arbeitsplan hat hier grundsätzlich eine Wendung herbeigeführt, so daß sich nun wirklich von einer völkischen Religionsforschung sprechen läßt, d. h. von einer Wissenschaft, die sich in erster Linie dem Glaubensleben und der Glaubensgeschichte des eigenen Volkes verbunden und verpflichtet fühlt und hier im eigenen Raum und in der eigenen Geschichte Unübertreffbares leisten kann. Mit solcher Arbeitsrichtung scheint mir auch den Religionsforschern anderer Länder und Völker ihre wertvollste und von keinem besser zu erfüllende Aufgabe aufgezeigt zu sein. Damit würde in vielen Ländern, vor allem in den nordischen, an längst und oft sehr einsam Erarbeitetes angeknüpft werden können. Was die Vor- und Frühgeschichte, die Volkskunde, die Rassenkunde und die Rassenseelenkunde bereits geleistet haben, die Germanistik nicht zu vergessen, gilt es dankbar zu nutzen und zu fördern.

Damit geht auch endlich in Erfüllung, was ein Albrecht Dieterich als Philologe und völkischer Forscher bereits 1904 auf dem Kon-

[1] Mit meinem Buch „Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes. Grundzüge der deutschen Glaubensgeschichte von Luther bis Hauer", Stuttgart, 2. Aufl. 1936 habe ich zu zeigen versucht, daß diese neue Wissenschaft, sowohl völkisch wie religionswissenschaftlich gesehen, notwendig und fruchtbar ist. [S. den Bericht über dieses Buch gegen Ende dieses Heftes. Schriftl.]

greß für Allgemeine Religionsgeschichte gefordert hat. Dieterich wollte keine bloße Literaturforschung. Entsprechend seiner volkverpflichteten Haltung war ihm die Philologie keine einseitige Sprachforschung. Er bestimmte vielmehr die Philologie „als die wissenschaftliche Erforschung der Gesamtkultur eines Volkes".[1] Und als unveräußerliches Gesetz der Religionsforschung stellte er den Satz auf: „Nur wer die ganze Kultur eines Volkes kennt und im ganzen zu erkennen sucht, kann die Religionsgeschichte und die tieferen Probleme fördern."[2]

Habe ich nun aber die Wahl, die ganze Kultur eines fremden Volkes oder die des eigenen Volkes kennenzulernen, so kann die Entscheidung gar nicht anders als im Sinne meiner nächsten Pflicht ausfallen, und die lautet, dem eigenen Volke zu dienen, und erst wenn das geschehen ist, mich einem andern Volk, seiner Sprache und seiner Kultur zuzuwenden. Die Allgemeine Religionsgeschichte hat viel zu rasch das eigene Volk übersprungen und Schätze in fremdem Land und fremder Kultur gesucht und gehoben, während der heimatliche Boden selbst noch ebenso wie eine als allzu dürftig abgetane Frühgeschichte des eigenen Volkes sehr viele ungehobene Schätze barg. Habe ich das eigene Volk bis in seine Tiefe hinein erfaßt, ist mir die eigene Vergangenheit, das Ahnenerbe zu der auch für alles wissenschaftliche Forschen unentbehrlichen Grundlage geworden, dann kann ich mich auch dem Fremden zuwenden. Dieser Weg wird zu einem besseren Erfolg führen und mehr Ertrag bringen als der sofortige Ausgriff auf ein fremdes Lebensgebiet, mit dem in der Regel junge Forscher ihre Arbeit beginnen und so das eigene Volk aus den Augen verlieren.

3. DIE VERSTEHBARKEIT FREMDEN SEELENTUMS UND DER ABSTAND DER RASSEN VONEINANDER

Damit hängt ein Anderes eng zusammen. Immer wieder ist in der Religionswissenschaft die Frage nach dem Verstehen fremder Glaubenswelten aufgeworfen worden. Sie wurde bisher von keiner Seite befriedigend beantwortet. Diese Frage muß heute wieder neu gestellt werden. Sie lautet für uns Deutsche: Kann ein deutscher Religionsforscher in ein fremdes Seelentum so tief eindringen, daß er es von innen heraus versteht, was doch die Voraussetzung seines Forschens ist? Habe ich z. B. einen Mongolen bereits verstanden, wenn ich ihn aus der Nähe betrachte, photographiere und sein Leben nach dem, was mir auffällt, beschreibe? Kaum! Denn zu jedem Verstehen gehört als Voraussetzung eine Über-

---

[1] Verhandlungen d. 2. Intern. Kongresses f. Allgem. Religionsgeschichte in Basel (30. August bis 2. Sept. 1904), Basel 1905, 75.

[2] ebd.

einstimmung im Seelentum, d. h. in der eigentümlichen Lebensgesetzlichkeit von Landschaft, Blut und Geschichte, deren Zusammenschwingen und -wirken das Seelentum eines Volkes ausmacht. „Es ist ein Gesetz, das keiner ungestraft übertritt: Fremdes können wir nur verstehen, wenn wir Analoges in uns und unserm Volk verstehen, wenn es irgendwie verwandt in unserm eigenen Leben lebt.“[1] In solchem Gesetz bekundet sich die in ihrem letzten Sinn zwar nicht aufhellbare, aber tatsächliche Begrenzung der einzelnen Völker und Rassen auf bestimmte Eigenarten, die nur dann verstehbar sind, wenn ich selbst die innere, stammgleiche oder -verwandte Wesenheit in mir trage. Wie anders und doch wohl zutreffend verstehen jüdische Gelehrte und Rabbiner von Bedeutung die Urkunden ihres Volkes und ihrer Rasse als etwa ein deutschblütiger Forscher!

Der Satz, Gleiches oder Verwandtes wird nur durch Gleiches oder Verwandtes erkannt, kann niemals durch den andern Satz aufgehoben werden, daß sich die Extreme, also gerade die blutsmäßig und sonst größten Gegensätze, anziehen.[2] Extreme mögen sich a n z i e h e n. Ein junger deutscher Religionsforscher und ein junger buddhistischer Priester japanischer Abstammung mögen sich wohl anziehen, auch austauschen, sogar verständigen, aber ihr Wesen werden sie voreinander verschließen. Das Innerste, Ureigenste will und kann sich dem Fremden nicht öffnen. Diese herbe Abwehr erfährt jeder, der einmal in ein anders geartetes Seelentum vorzudringen versucht hat oder selbst das Ziel eines solchen Versuches gewesen ist. Ebenso steht es fest, daß einander im Innersten verwandte Menschen sich bald entdecken. Der Skandinavier und der Deutsche werden sich immer als verwandt empfinden und oft unmittelbar einander verstehen. Der Engländer und der Neger werden einander immer ausschließen. Das sind Erfahrungstatsachen, an deren tiefem Sinn der nicht mehr zweifelt, dem klar geworden ist, was Landschaft, rassische und völkische Eigenarten als schöpfungsmäßige Grundgegebenheiten bedeuten.

Indessen machen wir überall auf der Erde die Feststellung, daß die Gegensätze sich nicht nur anziehen, sondern sogar soweit nähern, daß nicht selten eine Vermischung zweier einander fremder Eigenarten sich vollzieht. Nicht nur in Grenzgebieten (aber dort natürlich besonders) dringen zwei Rassen und zwei Volksarten ineinander ein, überlagern sich, sättigen auch einander bis zu einem gewissen Grade, sondern auch sonst ist es der Fall. Aber dann zeigt sich doch wieder mit der Wucht

[1] Albrecht Dieterich, Kleine Schriften 291.

[2] Diese Behauptung hat jüngst Rudolf Otto aufgestellt [Christl. Welt 12 (1936), Sp. 548]. Otto meint, wenn sich Extreme anzögen, so hätten sie einander bereits verstanden.

einer Gesetzmäßigkeit, daß die eben noch vereinigten Gegensätze nach gewisser Zeit auseinanderfallen und sich auf sich selbst zurückziehen. Solche zeitweise Überfremdung ist eine weltweite Erscheinung, durch die der Satz von der Anziehungskraft der Extreme seine Bestätigung erhält. Aber es ist ein verhängnisvoller und lebenswidriger Schluß, wenn es vielen so scheint, als sei die Vermischung einander fremder Einheiten oder wenigstens die geistige „Synthese" zwischen beiden der Weg zu einer neuen Menschheitsentwicklung und -gruppierung, die alle Rassegrenzen überwindet und das Band der geistigen Gemeinschaft schafft.

Auch hier belehrt die Geschichte eines besseren. Der geschichtliche Verlauf, d. h. die Auswirkung einer solchen Vermischung zeigt, daß die Vermischung entweder auf jeder Seite die Kernkraft (Substanz) gefährdet und verdeckt, oder aber, daß die beiden Einheiten sich alsbald voneinander lösen und auf sich selbst zurückziehen, um in einem langsamen Gesundungsprozeß die volle Eigenart wiederzuerlangen. So haben die Gegensätze wohl einander angezogen, sich auch vermischt, aber sie haben zugleich auch die Kernkraft auf jeder Seite auf ihre Festigkeit und Gesundheit hin geprüft und entweder erdrückt oder gesteigert. Der Mächtigere wird auch hier den minder Mächtigen zur Anpassung zwingen oder ihn zu beseitigen trachten. Indessen gelingt es selten, den Gegensatz völlig aufzusaugen und so zu beseitigen. Zumal bei gesunder Artung bleibt die Kernkraft (Substanz) unauflöslich. Wohl kann sie verschlungen, vermindert und verdeckt werden, aber ihre Zerstörung kann nicht gelingen. Denn jede gesunde Art ist ewig und strebt — nach oft langen Irrwegen und Ausfällen — zu sich zurück.

4. DAS GLAUBENSLEBEN UND DIE VÖLKISCHE LEBENSART

Wenn die rassische und völkische Bedingtheit alles Lebens nachweisbar feststeht, so muß das auch für das Glaubensleben von Bedeutung sein. Dies um so mehr, als der Glaube gar nicht loszulösen ist vom Menschen, seiner jeweils besonderen Lebensart und seiner Gestaltungsweise. Wir haben uns gerade als Religionsforscher daran gewöhnt, den Glauben eines Menschen, eines Standes, eines Volkes und einer Rasse jenseits seiner Bedingtheit durch die jeweilige Lebensart zu betrachten. Wir haben zu wenig das Lebensganze, in dem der Glaube Schwungkraft und Quelle alles Gestaltens ist, beachtet und die Forschung fast nur auf „spezifisch religiöse Dokumente" gerichtet. Wir haben die Äußerungen der religiös Gebildeten und der Theologen als die Religion genommen, aber einen außerdem vorhandenen Glauben nicht mehr vermutet. So wurde nicht genügend klar erkannt, daß die Religion eines Volkes oft nichts als ein durch viele priesterliche Abstraktionen aus dem volklichen Lebensganzen herausgelöstes Gebilde ist, gewissermaßen

die mathematische Weiterbehandlung einer Lebensgegebenheit, die keine Trennung von dem Ganzen erträgt, zu dem sie gehört. So hatte man wohl Religion als Priesterangelegenheit und Theologie gefunden. Aber diese Religion war bereits erstarrter Glaube ohne organische Verbindung zur Lebensart eines Volkes und einer Rasse. Glaube und völkische Lebensart gehören aber untrennbar zusammen. Glaube ist fließendes, erstarrungsfeindliches Leben, ist eine Kraft der Lebensbewältigung und der Lebensgestaltung.

Wo nun das Lebensgesetz in seiner organischen Entfaltung von außen gestört wird, da ist gewissermaßen der Gefrierpunkt erreicht, an dem ein lebendiger, an Formen armer, aber an Kräften um so reicherer Glaube zur Religion erstarrt. Wo sich also fremder Geist einer Lebensart bemächtigt und sich beherrschend über einen Glauben breitet, da zieht sich dieser zunächst wie der Saft eines winterlich kahlen Baumes in seine Wurzeln zurück. Als Religion aber setzt sich dieser fremde Geist an die Stelle des zurückgewichenen Glaubens, bildet sich ins Institutionelle und Hierarchische fort und beherrscht nun das gesamte Leben des Einzelnen, des Volkes, der Rasse, bei denen es neue religiöse Bedürfnisse zu schaffen und zu befriedigen sucht und dabei alle Abweichungen von der einmal aufgestellten und angebotenen Norm, d. h. alle andern Glaubenskeime, unterdrückt.

So muß die Religionsgeschichte eines Volkes nicht nur etwas Anderes als seine Glaubensgeschichte sein, sondern auch einem andern Gesetz gehorchen. Die Religionsgeschichte ist immer die Geschichte von mehr oder weniger ausgebildeter Theologie. Sie gehorcht den Gesetzen der theologischen Systembildung. Völkische Glaubensgeschichte dagegen ist die Geschichte der völkischen Lebensart und Lebensgestaltung. Sie gehorcht ausschließlich den Artgesetzen eines Volkes. Sie ist die Lebens- und Schicksalsgeschichte eines artbestimmten Volkes, nicht aber die Geschichte des Priesterstandes und der Theologie in einem Volk.

5. DER UNTERSCHIED ZWISCHEN RELIGION UND GLAUBE

Mit den letzten Sätzen ist ein tiefgehender Unterschied zwischen Religion und Glaube, damit auch zwischen Religionsgeschichte und Glaubensgeschichte behauptet. Dieser hier behauptete Unterschied soll nun noch an einigen Einzelzügen aufgezeigt werden.

Eine Religion ist stets ein festgeformtes, soziologisch gegliedertes Gebilde, das seine eigenen Gesetze hat und im Laufe der Zeit immer fester ausprägt. Wie eine Religion nicht ohne feste Form bestehen kann, kann sie auch nicht ohne eine bestimmte, unwandelbare Botschaft leben. Sie sieht sogar ihre höchste Aufgabe in der getreuen Überlieferung und Vermittlung dieser Botschaft. Sie bedient sich zu diesem Zwecke be-

stimmter Dokumente, an die sie die inhaltliche Darlegung und erziehliche Weitergabe anküpft.

Zur Religion gehören also:

1. ein fester, gesicherter und unveräußerlicher Bestand an bestimmten, eigentümlichen Lehren,

2. bestimmte, der Lehre entsprechende und regelmäßige Verrichtungen (Gebete, Sakramente, Gottesdienste),

3. eine feste Organisation, um beides zu sichern und weitreichend darbieten zu können,

4. eine Beamtenschaft, die sowohl über die Organisation wie über die Regelmäßigkeit der Verrichtungen, ferner über die Richtigkeit und Verbreitung der Lehren zu wachen hat.

Religion ist demgemäß stets ein institutionelles Gebilde, das denselben Organisationsgesetzen unterliegt wie andere Gemeinschaftsformen, z. B. der Staat. Darum hängt auch Religion immer mit ihrer notwendigen soziologischen Ausdrucksform Kirche zusammen, die wie der Staat nach Ordnung, Regelmäßigkeit und Sicherung strebt. So bilden Religion und Theologie, Priestertum und Kirche eine soziologisch und psychologisch bedingte Einheit. Es dürfte sich keine Religion finden, die nicht in irgendeiner Form diese Merkmale aufzuweisen hat.

Das Ziel einer solchen — um hier diesen früher oft gebrauchten Ausdruck zu gebrauchen — „positiven Religion" ist es, die Verbindung eines Volkes mit einer übermenschlichen Macht, die irgendwie benannt ist, zu stiften und zu erhalten. Eine Religion betrachtet sich in den meisten Fällen als die Erzieherin eines Volkes zu einer inhaltlich festumrissenen Frömmigkeit. Entweder betreibt sie diese Erziehung im Auftrag des Staates, also für den Staat, oder sie lebt neben dem dann religiös gleichgültigen Staat. Der günstigste Fall ist der erstgenannte, wo das staatliche Wollen mit dem der Religion übereinstimmt, ja sogar zusammenfällt (z. B. im Islam). Aber schon der zweite Fall verrät eine Unstimmigkeit, für die es tiefliegende Gründe geben muß. Sieht man näher zu, so zeigt sich als Ursache das Fremdgefühl eines Volkes gegenüber einer herrschenden oder zur Herrschaft strebenden Religion. Wenn eine Religion nicht oder nicht mehr mit der Lebensart eines Volkes übereinstimmt, so entstehen Spannungen, die zu heftigen Gegensätzen und schließlich zu schwersten Auseinandersetzungen führen müssen. Zu solchen Spannungen könnte es niemals kommen, wenn die in Lehre und frommer Verrichtung sich darstellende Religion fest in völkischer Lebensart und völkischem Seelentum verwurzelt wäre, wenn die Glaubenskräfte eines Volkes in einer ihm gemäßen Religionsform zur Erfüllung und Auswirkung kämen.

Nun ist keine Frage: Solange eine Religion lebendig und wirksam sein will, muß sie aus den völkischen Glaubenskräften leben und sich ständig aus diesen heraus erneuern. Zweierlei aber hindert diese ständige Erneuerung: 1. der institutionelle, auf eine Starrform zielende Charakter einer Religion; 2. das Eindringen volksfremder Einflüsse in die bestehende, noch nicht voll ausgebildete Religion. Was in dem Fall einer solchen Spannung versagt, ist das Priestertum mit seinem Beharrungswillen und die fehlende Widerstandskraft einer Religion gegen den mächtigeren Einfluß von außen. Niemals dagegen versagen die völkischen Glaubenskräfte. Denn diese sind ewig, jedenfalls von solcher Dauer wie ein artgesundes und seiner selbst mächtiges Volk. Die ewig quellenden Glaubenskräfte sind die gestaltende Aufbaukräfte eines Volkes. Solche Aufbaukräfte und nicht eine Religion bestimmen und bezeichnen zutiefst die Lebensart und den Gestaltungswillen eines Volkes.

Wo nun das Priestertum und seine Theologie mit ihrer Religion ein Volk nicht mehr vertreten, wo sie die Seele eines Volkes nicht mehr verstehen, sondern zwingen oder durch fromme Gewohnheit gleichgültig machen, da wird ein aus den Glaubenskräften unmittelbar gespeister Glaube lebendig und tritt in einen stillen oder offenen Gegensatz zur herrschenden Religion. Und da die Glaubenskräfte zwar stärker sind, aber nur in langsamem Wachstum zu einer Lebensmacht werden können, so hält sich zunächst noch die bestehende Religion als ein breitangelegtes Gebilde von Schwerkraft und Beharrungswillen eine Zeitlang, bricht dann aber erst innerlich, bald auch äußerlich zusammen, und der ursprüngliche, der völkischen Lebensart gemäße Glaube ringt sich empor.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Religion und Glaube nicht dasselbe sind. Die Religion hat sich wohl aus dem Glauben heraus gebildet, aber im Augenblick der Erstarrung zu einer endgültigen Gestalt gegen seinen ständigen Zustrom abgeschlossen. Religion war mithin einmal Glaube, aber sie ist nicht mehr unmittelbar mit ihm verbunden. Und der Glaube, aus eines Volkes Lebensart geboren, mit Menschen bestimmter Art auf das festeste verbunden, kann wohl zu einer Religion werden, löst sich aber niemals in Religion auf, sondern gibt immer nur Kräfte an sie ab, bis sie innerlich erstarrt.

Mit dieser Unterscheidung ist auch die Unterscheidung zwischen Religionsgeschichte und Glaubensgeschichte gerechtfertigt. Die Religionsgeschichte hat es zuerst und ausschließlich mit Priestertum, Kirche und Theologie zu tun, Religionsgeschichte ist darum auch immer Kirchen- und Theologiegeschichte. Sie ist auch noch die Geschichte des religiösen Menschen, dessen Frömmigkeit ja stets auf die Grundwahrheit einer Religion oder sonstwie auf ein religiöses System bezogen ist. Glaubensgeschichte aber ist weit mehr. Sie umfaßt das gesamte Glaubensleben

eines artgesunden Volkes und kündet dessen Lebensart. Gewiß kann sie auch die Geschichte einer Kirche miteinbeziehen, aber doch so, daß dabei die Spannung zwischen Religion (Kirche) und Glaube (völkische Lebensart) niemals übersehen wird. Glaubensgeschichte treiben, heißt die gesamte Volkwerdung im Auge haben, heißt das aus der Lebensart und ihren Glaubenskräften genährte Leistungsleben in einem Volk herausarbeiten, heißt den Schicksals- und Glaubensweg eines Volkes, seinen Kampf um seine Gestalt im Siegen und Versagen aufzeigen und dabei nie das Volk als ein Lebensganzes, das seine gottgegebene Bestimmung zu erfüllen hat, aus dem Auge verlieren. Wer Glaubensgeschichte treibt, muß sich darüber klar sein, daß es nur völkische Glaubensgeschichte gibt. Und nur der in die Lebensgeschichte, d. h. in Wesen und Schicksal seines Volkes sich liebevoll versenkende Forscher kann Glaubensgeschichte schreiben und damit zugleich zu einer Kraftquelle für völkisches Erleben und völkischen Einsatz machen.

6. WAS SIND GLAUBENSKRÄFTE?

Wir sprachen bereits von Glaubenskräften. Die Glaubenskräfte und die Lebenskräfte bilden im einzelnen und in einem Volk eine unzerreißbare Einheit. Aus Glaubenskraft und Lebenskraft gehen alle Gestaltungen in einem Volk hervor. Sie bilden die völkische Lebensart und diese wieder ist aufs engste mit dem Glauben verknüpft. Wo eine von beiden erlahmt, da kommt es zu keiner gestaltenden Leistung mehr. Denn das ist der tiefste Sinn des Handelns, jeder Leistung, jeder schöpferischen Tat, daß sie von der Lebenskraft in uns gewollt, von der Glaubenskraft in uns ausgerichtet und also von unserer ganzen Lebensart bestimmt ist und unseren Glauben offenbart. Der Mensch erfüllt so seine Bestimmung, d. h. er bringt aus innerstem Gedrängtsein heraus all' das zur Form, was seiner Art entspricht. Wie eine bestimmte Mimik zum Ausdrucksvermögen eines Menschen gehört und ihn in seinem Eigentümlichen kennzeichnet, so ist das ganze Leben eines Menschen, vorzüglich aber seine Arbeit und sein Leistungsleben das Sichtbarwerden und der deutlichste Ausdruck seines Wesens.

Darum äußert sich im Leben und Schaffen, im Sosein und in der Erfüllung seiner Bestimmung die Glaubenskraft eines Menschen. Und wenn man in dieser Tatsache eine Gottbezogenheit vermißt, so beweist das gerade, wie entgegengesetzt Glaube und Religion sich zueinander verhalten können. Glaube in diesem ganz schlichten und doch umfassenden Sinn eines Lebensglaubens verzichtet auf die übliche religiöse Terminologie. Er lebt und das geschieht eben aus Gott oder wie wir die letzte gestaltende Weltkraft sonst nennen mögen. Es ist ein Glaube aus jener unergründlichen Schöpfungsfülle und Lebenstiefe heraus, nicht ein Glaube

an irgendwelche von außen herangetragenen Wahrheiten. Glaube erlebt und schafft Wahrheiten, d. h. Lebenswirklichkeiten, die mit einem Priesterkodex und den Gesetzen einer religiösen Institution wenig oder nichts zu tun haben. Während jede Religion durch die unermüdliche Einprägung ihrer Lehren die Religion zu einer Angelegenheit des bewußten Wollens macht und ein religiöses Bewußtsein mit allen Mitteln schafft, pflegt und steigert, während sie so auf eine religiöse Bewußtseinskultur abzielt, Begriffe festlegt und religiöse Aufgaben stellt, lebt der aus der unmittelbaren Eigenart eines Menschen aufquellende Glaube ohne jede theologische Firmierung frei seinem Wesen gemäß, mit einer Selbstverständlichkeit und inneren Sicherheit, die gerade das Große an allem Glauben ausmachen und auf die Wirkungsmacht der Glaubenskräfte hinweisen.

Von der Seite der Religion her mag man dem Glauben dieser Art und den Glaubenskräften Inhaltlosigkeit vorwerfen. In Wirklichkeit verzichtet er nur auf theologische Aussagen, ja sein Glaubensleben entzieht sich jeder Theologisierung und jeder dogmatischen Begriffsbildung. Der Glaube dieser Art kann sich selbst nicht zum Gegenstand machen und nun den Glauben als eine besondere Angelegenheit betrachten, die neben oder jenseits vom völkischen Leben sich abspielte. Diese Spezialisierung auf sich selbst ist gerade Sache und Kennzeichen der Religion. Damit wird der Glaube nicht gegenstandslos — sein Gegenstand ist ja Leben und Leisten aus der artlichen und heimatlichen Verwurzelung heraus — er ist aber eine ganz bestimmte Lebenshaltung, die sich so lange erhält und aus der Tiefe nährt, als die Wurzeln eines Menschen in Heimat und Volk, in Sippe und Art gesund sind. Glaube, so gesehen, ist völkisches Seelentum. Und völkisches Seelentum entfaltet sich in der Geschichte einer Volkwerdung. Die Geschichte ist nichts anderes als der Weg eines Volkes zu sich selbst. Die Geschichte ist der Ort, an dem sich die Bestimmung eines Volkes im Siegen und Versagen, in ewigem Kampf vollzieht. Nehmen wir den Herderschen Gedanken, daß jedes Volk ein Gedanke Gottes sei, in diesen Zusammenhang auf, so wird auch hier die metaphysische Verwurzelung eines Volkes und seiner artverbundenen Glaubenskräfte deutlich.

Auch daran ist der Gegensatz zwischen Religion und Glaube zu erkennen, daß die Religion von ihren festliegenden Wertmaßstäben und Lehren aus immer wieder solche volkverwurzelte Lebenshaltung, die wir Glaube nennen, als Unglauben bezeichnet und ihn wegen seiner Unempfänglichkeit für die Lehren ihrer Religion verdammt. Die Religionsgeschichte zeigt sich gerade auch darin als Kirchengeschichte, daß sie reich an Verdammungsurteilen anderer Religionen und anderer Glaubenshaltungen ist. Damit wird bewiesen, daß die Religion in jedem artver-

bundenen Glauben ihren Gegner sieht, zumindesten ein Hindernis, das eigene Ziel der Seelengewinnung zu erreichen. Denn wenn es genügt, daß jeder Mensch seinen eigenen Glauben hat, wenn ferner der Glaube so eng mit dem Sosein und der Bestimmung, dem Schaffen und dem Leistungsleben des Menschen verknüpft ist, dann bedarf es keiner offiziellen Religionsübung und -pflege mehr, weil dasselbe dann auch für ein ganzes Volk gilt.

Tatsachen beweisen auf das eindringlichste, daß sich das Glaubensleben trotz und im Gegensatz zu der offiziellen Religion reich entfaltet hat. Diese Tatsachen liegen geborgen in der Glaubensgeschichte eines Volkes. Gerade im deutschen Volk ist das außerchristliche Leben so reich, ohne indessen immer als solches erkannt und anerkannt zu werden. Darum gilt es mitten in dem völkischen Aufbruch unserer Zeit eine deutsche Glaubensgeschichte als Spiegelbild der inneren Volkwerdung herauszuarbeiten. Die Kirchengeschichte kann uns nicht genügen. Sie berichtet wohl von den Vorgängen in der Kirche und von den Auseinandersetzungen innerhalb des Christentums, nicht aber von dem darüber weit hinausragenden Glaubensleben unseres Volkes. In Geschichtswerken und Biographien, in Literaturgeschichten und philosophischen Systemen, in den Arbeiten der Wissenschaft, der Natur- und Geisteswissenschaft, kurz in allen Dokumenten und Berichten über menschliche Gestaltung, über das Leben und den Kampf Einzelner, über ihre Arbeit und die Wege zu ihrem Ziel liegt das Stoffgebiet der Glaubensgeschichte, ganz gleich, ob es sich hier um den Handwerker oder den Schüler, um die berufstätige Frau oder die Mutter, um den Arbeiterdichter oder um Goethe und Schiller, um Ärzte oder Erfinder, um Musiker oder Schauspieler, Politiker oder Techniker, um Feldherren oder Soldaten handelt. Mögen alle diese Menschen in eine bestimmte Religion (Konfession) hineingeboren sein, wer glaubt denn, daß Beethoven ein Bekenner der christlichen Religion war? Wer will beweisen, daß Johann Sebastian Bach und Friedrich der Große einander als Bekenner der gleichen Religion und nicht als zwei Persönlichkeiten begegnet sind, von denen jede ihre bestimmte Aufgabe hatte und in gläubiger Hingabe an pflichtharten Dienst und in einem mühevollen Schaffen erfüllte? Lebten diese Menschen nicht aus *ihren* Glaubenskräften, lebten sie nicht *ihren* Glauben dar?! Ist ihr Leben und Schaffen nicht ihr Glauben, ihr Glaube nicht ihr Werk?! Was geht uns dann noch an, welcher religiösen Terminologie sie sich bedient haben?!

Hier und in ungezählten anderen Fällen fragt die Glaubensgeschichte nach den schaffenden Glaubenskräften und findet sie in *allen* gestaltenden Menschen in allen Schichten am Werk. Durch wen schließlich als durch Menschen sollte sich Gott offenbaren und der Weltsinn ver-

wirklichen?! Gewiß haben viele auch eine Stellung zu oder gar in der Religion gehabt. Aber die Kirchengeschichte nennt sie trotzdem nicht. Haben sie doch nicht die christliche Kirche durch ihre Werke und Arbeiten gefördert, sondern das deutsche Volk.

7. DIE AUSEINANDERSETZUNG DES NORDISCH-DEUTSCHEN GLAUBENS MIT DER CHRISTLICHEN RELIGION — EIN HAUPTTHEMA DER DEUTSCHEN GLAUBENSGESCHICHTE

Damit stehen wir mitten in einer Aufgabe, die der Arbeitsplan Friedrich Pfisters an hervorragender Stelle nennt, an der Frage der Auseinandersetzung des nordisch-deutschen Glaubens mit dem Christentum.[1] Pfister betrachtet es als eine Notwendigkeit, z. B. die Christianisierungsgeschichte der Germanen nun einmal vom germanisch-deutschen Standpunkt aus zu betrachten. Das ist in der Tat eine der wichtigsten Aufgaben der deutschen Glaubensgeschichte. Denn die nordisch-deutsche Glaubensgeschichte ist seit der Christianisierung eine Geschichte der Auseinandersetzung der völkischen, artverbundenen Glaubenskräfte mit dem Christentum, das aus einer dem Norden fremden Welt in unsere Heimat kam.

Wohl gehören die Christianisierung, also die Bekehrung zum Christentum, und die Germanisierung, also die Beeinflussung des Christentums durch die Glaubenskräfte des Nordens, zu den schwierigsten Fragen der deutschen Glaubensgeschichte. Aber diese Fragen sind bei klarer Methodik und furchtloser Stellungnahme lösbar. Sie sind es allerdings nur dann, wenn uns erstens die innere Notwendigkeit einer solchen Lösung von der Gegenwartslage her klar, und zweitens, wenn darüber kein Zweifel mehr möglich ist, daß ein Volk und eine Rasse den ihnen eigentümlichen Glauben immer suchen und auch finden trotz aller Überfremdungen und Behinderungen. Erst wo diese Voraussetzungen bestehen, kann eine klare und zielsichere Methode geschaffen werden.

Weitaus die wichtigste Forderung solcher Methode lautet: Die Quellen bedürfen einer über das bisher Gewohnte hinausgehenden Erweiterung. Das ist vor allem für die Frühgeschichte, aber auch für die Bekehrungsgeschichte von größter Bedeutung. Im allgemeinen resigniert der Religionsforscher vor diesem Zeitabschnitt, weil ihm die Quellen nicht ausreichend erscheinen. Es fehlen ihm vor allem die unmittelbaren Zeugnisse, die religiösen Dokumente, die kultische und religiöse Überlieferung. Man sagt entweder, sie seien ausgerottet bis auf wenige Reste wie die Sagas, oder sie seien entstellt durch fremde Zu-

---

[1] a. a. O. 7, vgl. auch Fr. Pfisters Artikel „Religion" im Handw. d. dtsch. Aberglaubens VII, Sp. 652 ff.

taten, wie z. B. die Voluspa und die Edda überhaupt. In jedem Fall aber seien sie als nicht ausreichend oder zuverlässig zu betrachten.

Das ist vom Standpunkt der Religionsgeschichte aus richtig gesehen. Über die germanische Religion gibt es tatsächlich nur wenige befriedigende Quellen. Dabei ist es kaum zu bezweifeln, daß es eine germanische Religion im Sinne eines priesterbetreuten Kultes gegeben hat. Doch überall, wo die Eigenart dieser Religion näher untersucht wird, werden zumindest an den Randgebieten fremde Einflüsse festgestellt, so keltische im Westen, lappische im Norden, asiatische und mittelmeerische vom Osten und Süden her. Sind wir sicher, ob nicht gerade diese Einflüsse erst zu einer Religionsbildung auf nordisch-germanischem Boden geführt und also den freien Strom der Glaubenskräfte aufgehalten oder zur Erstarrung gebracht haben? Haben wir nicht gerade am Eindringen und der Verbreitungsform des Christentums den Beweis dafür, daß erst der fremde Einfluß zur Religionsbildung im Sinne einer priesterbetreuten Institution geführt hat? Und steht es nicht fest, daß die christliche Religion nur ihresgleichen verdrängt, daß mithin eine besser organisierte, in der Ausbreitung befindliche Religion eine weit weniger gut und weitreichend organisierte, nur locker aufgelegte und wenig verwurzelte Religion besiegt hat? Allgemein wird behauptet, daß die Christianisierung nur gelingen konnte, weil die bestehende Religion auf einem Tiefpunkt angelangt und ohne Widerstandskraft war. Nicht genügend beachtet aber scheint mir[1], daß wohl die Religion im nordisch-germanischen Raum jener Krise erneuter und diesmal mächtiger Überfremdung bei ihrer fremdtümlichen Struktur erlag, nicht aber der Glaube und die Lebensart des nordisch-germanischen Menschen.

Zwar hat das Christentum die nordisch-germanischen Glaubenskräfte teils aufzusaugen, teils zu unterdrücken, teils in das eigene Religionssystem einzufügen versucht, aber diese Glaubenskräfte blieben in ihrer Artbestimmtheit trotzdem unversehrt und wirksam außerhalb und innerhalb der christlichen Religion.

Es gibt demgemäß methodisch zwei Möglichkeiten, die Frage der Christianisierung der Germanen zu behandeln, die beide in gleicher Weise wahrgenommen werden müssen: 1. die vom Christentum nicht gebundenen Glaubenskräfte aufzusuchen und in ihrer Wirksamkeit aufzuzeigen, 2. die Auswirkung, d. h. vor allem den Kampf der vom Christentum eingespannten Glaubenskräfte mit der Kirche zu beobachten und darzustellen. Im ersten Fall stellen wir ruhiges und sicheres Wachstum fest. Denn die Lebensart bleibt unberührt und unerschütterlich sich

[1] s. aber auch d. Zeitschr. o. S. 12 und Handw. d. dtsch. Aberglaubens VII, 664 f. [Pf.]

selbst treu. Im zweiten Fall gilt es auf alle Widerstände zu achten, die sich aus dem Ansaugen der artverbundenen Glaubenskräfte durch ein fremdes Religionssystem mit innerer Notwendigkeit ergeben. Die Glaubenskräfte lassen sich in keinem Fall und in keiner Fremdform verleugnen. Sie wirken sich stets ihrer Bestimmung gemäß aus und führen lieber zum tragischen Ende oder auch in den Verruf der Ungläubigkeit. Untreu können sie sich niemals werden.

Damit gewinnen zunächst einmal alle kirchlichen Zeugnisse, die vom Widerstand gegen den römischen und den romanischen Druck berichten, Quellenwert. Sie dokumentieren die Wirksamkeit der arteigenen Glaubenskräfte, ganz gleich, ob es sich dabei um Mönche, um Könige oder Dichter und Maler handelt. Daß alle diese Menschen bis auf die in ihnen wirksamen unzerstörbaren Glaubenskräfte äußerlich christianisiert, dem Fremden erlegen sind, daß sie seine Macht nur schwächen, nicht aber brechen, beweist nichts gegen die Glaubenskräfte, wohl aber bezeugt es die artbedrohende Wirkung einer Fremdreligion.

Wo diese kirchlichen Zeugnisse des Widerstandes der nordisch-germanischen Glaubenskräfte fehlen, da bekommen die Mischdokumente wie der Heliand, Gedichte von Walther von der Vogelweide, die Bilder einer verchristlichten Kunst, die Bauwerke u. a. bedeutenden Quellenwert, den Wert von Beweisen für die unentwegte Weiterwirkung der angestammten Glaubenskräfte. Doch nur dann haben sie diesen Beweiswert, wenn sie zugleich völkische Lebenszeugnisse sind. Wo wir diese Lebenszeugnisse haben, da leuchtet aus ihnen die Lebensart nordisch-germanischen Wesens heraus, da strahlt gewissermaßen unvergänglicher Urglaube auf. Sofern wir nur Kunde vom Menschen, seiner Arbeit, seinem Kampf, seinem Werk und seiner Leistung haben, sind wir nicht mehr arm an Glaubenszeugnissen. Denn dieser Glaube ist als Lebensglaube nicht oder nicht immer mit spezifisch religiösen Dokumenten belegbar. Für die deutsche Glaubensgeschichte gilt jedenfalls der Satz: Wissen wir etwas über den Menschen und die von ihm gestaltete Welt, so wissen wir damit auch etwas über seinen Glauben.

8. HANS VON SCHUBERT UND DIE DEUTSCHE GLAUBENSGESCHICHTE

In meinem bereits oben erwähnten Buch „Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes“ habe ich den ersten Versuch gemacht, im Sinne meiner bisherigen Darlegungen deutsche Glaubensgeschichte aufzuhellen. Ich mußte aber hinterher feststellen, daß auch von der christlichen Kirchengeschichte her ein hochverdienter Mann, Hans von Schubert, bereits im Jahre 1925 mit einem Buch „Die Geschichte des deutschen Glaubens“ an die Öffentlichkeit getreten ist. Man kann

dieses Werk nicht damit abtun, daß man ihm seine letzten Endes theologisch-kirchliche Absicht zum Vorwurf macht und den Titel des Buches für irreführend erklärt. Aber richtig ist, daß von Schubert sein Buch eigentlich „Die Geschichte der christlichen Religion in ihrer Wirkung auf das deutsche Geistesleben“ hätte nennen müssen. Denn sein Buch steht in erster Linie unter der Frage: „Welcher Anteil zumal an der großen Geschichte der christlichen Menschheitsreligion entfällt auf Deutschland.“[1] Für v. Schubert ist die deutsche Kirche „nur ein Bruchstück eines internationalen Ganzen“. Aber andererseits spricht er doch von einem „deutschen Glauben“, was sich im Munde eines christlichen Theologen gewiß sonderbar anhört. Er meint damit nicht die Geschichte der Kirche, sondern „die innere Geschichte der Frömmigkeit“. Es geht ihm darum, „die Ausstrahlung des deutschen Glaubensgeistes in Kultus und Sittlichkeit, in Wissenschaft und Kunst innerhalb des nun einmal gegebenen Rahmens der christlichen Kirche“ zu schildern.

Es ist deutlich zu bemerken, daß es sich in dem Schubertschen Werk um zwei verschiedene Ansätze handelt, von denen der eine allerdings dem anderen untergeordnet wird. Darum kann auch diese Geschichte des deutschen Glaubens nicht das erfüllen, was sie mit dem Titel verspricht. Der Kirchenhistoriker Hans v. Schubert kennt im Grunde doch nur eine höchste und normative Glaubensgestalt, und das ist das Christentum als Menschheitsreligion. Dennoch sieht er auf der anderen Seite — das ist durchaus ein echter Zwiespalt — die Mächtigkeit deutscher Lebensart, die sich ständig umprägend auf das Christentum auswirkt. Doch was er mit seiner Geschichte des deutschen Glaubens zeigen will, ist das deutsch geglaubte Christentum. Was aber eine deutsche Glaubensgeschichte zu beweisen hat, ist deutscher Glaube trotz fremder Art.

Diese Doppelheit und Zwiespältigkeit ist selbst ein gutes glaubensgeschichtliches Beispiel für den Entscheidungskampf, in dem sich der deutsche Mensch seit langem befindet. Hans v. Schubert weiß um die Kräfte der Art, er spürt und entdeckt überall ihre Wirksamkeit, er anerkennt auch ihre schöpferische Fähigkeit, doch rechtfertigt er seine Hinweise darauf sofort durch den Hinweis auf die „eine Wahrheit von der einen Herde und dem einen Hirten“ und läßt sein Buch in den Gedanken ausklingen: „Der gewiesene Ort, den deutschen Glauben im evangelischen Sinn zu pflegen und zu verbreiten, ist die organisierte Christengemeinschaft, die Kirche“.[2]

Einen besonders guten Spürsinn für arttreue deutsche Glaubenshaltung beweist v. Schubert für die Zeit der Christianisierung. Von ihr sagt er: „Dieser Glaubenswechsel hat erstens nur teilweise mit Religion

[1] Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925, 1. [2] ebd. 266.

etwas zu tun; es war weithin ein Übertritt, aber keine Bekehrung. Und zweitens: um daraus einen wirklich neuen Glauben werden zu lassen, bedurfte es langer Zeit."[1] Das sind für einen christlichen Kirchenhistoriker ungewöhnlich kühne Sätze, die sich bei seinen engeren Fachgenossen von Rang nicht finden. So sieht Albert Hauck, der die erste umfassende deutsche Kirchengeschichte geschrieben hat — sie ist bis heute ohne Parallele und Fortsetzung geblieben — keine Notwendigkeit, die Kirchengeschichte Deutschlands im Sinne eines Hans von Schubert vom deutschen Erleben und Denken aus zu beleuchten. Haucks Thema ist vielmehr allein die Ausbreitung des Christentums in Deutschland. Darum vermag er auch in der Einleitnng zu seinem fünfbändigen Werk die Behauptung aufzustellen, daß der Übertritt der Franken zum Christentum die deutsche Kirchengeschichte eröffne. „Der 25. Dezember 496 ist das erste Datum, welches die Kirchengeschichte unseres Vaterlandes zu verzeichnen hat", sagt er mit Beziehung auf diesen Übertritt der Franken.[2]

So könnten weder Hans von Schubert noch eine deutsche Glaubensgeschichte formulieren. Und wer deutsche Glaubensgeschichte schreibt, müßte anders als Hauck z. B. die Tatsache beobachten und bewerten, daß das Christentum im Rheinland zunächst nur von Fremden vertreten und bekannt wurde, vor allem von orientalischen Sklaven und syrischen Händlern, die auch in gallischen Städten ihre eigene Sprache noch lange bewahrt haben. Die ältesten Christengemeinden im römischen Deutschland waren Konventikel Fremder, die sich aus Mitgliedern der stark fluktuierenden Stadtbevölkerung zusammensetzten.[3] Diese Tatsache ist für die deutsche Glaubensgeschichte von geradezu grundlegender Bedeutung. Beweist sie doch in doppelter Hinsicht, daß die christliche Religion etwas Artfremdes für die Germanen war, und daß es gerade orientalische Menschen waren, die im Christentum ein Stück Heimat mitten in der Fremde sich erhielten.

Auch die in der Zeit der fränkischen Kirche vorkommenden „heidnischen" Widerstände beachtet Hauck kaum und erkennt ihre Bedeutung nicht. Dagegen stellt er sogar, indem er an der Wirklichkeit vorbeisieht und nur die christliche Kirche im Auge hat, den Satz auf: „Prinzipieller Widerspruch gegen die christliche Lehre — war der Zeit fremd."[4] Er geht vorbei an der „Gleichgültigkeit in religiöser Hinsicht", obwohl gerade diese von mönchischen Schreibern oft wiederholte Klage sehr tiefliegende psychologische Gründe hat.[5]

---

[1] ebd. 21. [2] Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1898, Bd. I², 4.
[3] a. a. O. I 8 u. 11. [4] a. a. O. II 705.
[5] So heißt es z. B. sehr aufschlußreich bei Hrabanus (de ecclesia discipl. III 6, 1252): „Qualis ille est Christianus qui cum mane a lecto ebrietatis suae

Von dem Erforscher völkischer Glaubensgeschichte müssen aber selbst die kleinsten Ansätze zn einer Gegenbewegung, jede Abwehr der Gleichgültigkeit, die immer Ablehnung ist, aufmerksam beachtet werden. Hans v. Schubert hat auch das weitgehend getan. Er zählt solche Widerstände, Krisen und Synkretismen zumindest auf. „Zur Zeit des Columban, also um 600, nahmen Christen bei Bregenz am Wodansopfer teil; 100 Jahre später fand Bonifatius in Thüringen Heiden, die tauften, und christliche Presbyter, die dem Wodan opferten.“[1] Oder an anderer Stelle: „Im Nordosten, dem eigentlichen Frankenland und vollends dem an die Friesen, Sachsen und Hessen grenzenden Gebiet hielt sich nicht nur solche Mischung von Christentum und Heidnischem, sondern reines Heidentum bis ins 7. Jahrh.“[2]

Immerhin erwähnt auch Hauck gelegentlich Derartiges, wo es für ihn, wie bei dem Widerstand der Alemannen gegen das Christentum, zur lückenlosen Darstellung in den Zusammenhang gehört. Er sagt darüber: „Fand man in einem Gräberfeld, das dem Ende des vierten oder Anfang fünften Jahrhunderts anzugehören scheint, sowohl ein Hüftgehänge mit dem Kreuzeszeichen als eine Spange mit den Worten: 'Mit teurem Lohn lohnt Wuotan Freundschaft', so zeugt die letztere sicher für das Heidentum, während das Kreuzeszeichen allein noch kein Beweis für den christlichen Glauben des Bestatteten ist. Mit einem Wort: So lange sie selbständig waren, blieben die Alemannen ein heidnisches Volk, das höchstens einzelne christliche Glieder zählte. Der Alemannentrotz, von dem die Römer sprachen, bewies sich auch in dem zähen Festhalten des alten Glaubens.“[3]

II. ZWEI GLAUBENSGESCHICHTLICHE BEISPIELE

An zwei für die glaubensgeschichtliche Forschung überaus bedeutsamen Erscheinungen soll nun das Recht und die Notwendigkeit einer behutsam mit sicherem Spürsinn für alles Arteigene vorgehenden völkischen Glaubensforschung aufgezeigt werden. Es handelt sich dabei um zwei auch von Hans von Schubert instinktsicher erkannte Erscheinungen, die den schweren äußeren und inneren Kampf nordisch-deutscher Menschen um ihr Eigenleben gegen das von Rom her eindringende Christentum in seiner ganzen Schwere und Tragik erkennen lassen. Ich meine

surrexit, non aliquo operi utili insistit, non ad ecclesiam orationis causa vadit, non ad audiendum verbum concurrit, non eleemosynas agere satagit, non infirmos visitare vel calumniam patientibus subvenire contendit —“

[1] Gesch. d. dtsch. Gl. 23.

[2] Hans v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 165.

[3] a. a. O. I., 94.

die heute noch immer wenig durchforschte und auch schwer erforschbare Bewegung des hauptsächlich von den Goten ausgebildeten Arianismus, weiterhin den Kampf des sächsischen Grafensohnes Gottschalk, der weit mehr als ein Streit um die Prädestinationslehre war, nämlich ein kühnes, wenn auch zielblindes und nur noch instinktives Aufbegehren gegen die fremde Lebensart, die die christliche Religion aus dem Süden brachte. Beide Erscheinungen liefern zugleich den Beweis dafür, daß und wie fremde Religion arteigene Glaubenskraft hemmt und, ohne dabei dem Fremden völlig zu erliegen, sogar die fremden Inhalte im Sinne der eigenen Lebensart umzuwerten trachtet.

1. DER ARIANISMUS DER GERMANISCHEN STÄMME

Der Arianismus, wohl auch infolge des Fehlens umfangreicherer literarischer Quellen weniger beachtet, stellt die erste und stärkste eigentümliche Umformung des Christentums durch germanische Stämme dar. Er bekundet soviel Eigenwilliges und so starke Widerstandskräfte gegen das Christentum Roms, daß wir zwar von einem Bruch mit seiner bisherigen Religion, aber nicht von einer Abwendung von seiner völkischen Lebensart reden können.

Auch hier war es die Begegnung und Vermischung mit fremder Art, die zu einer Annäherung und schließlich zur Annahme eines stark abgewandelten Christentums führte. Schon von einer Kriegsfahrt nach Kleinasien im Jahre 258 brachten die Goten kriegsgefangene Kappadozier in ihre Wohnsitze am Mittelmeer mit. Es handelte sich um Christen, die nun bald unter den ihrer eigentlichen Heimat fernen Goten zu missionieren begannen. Aber bis auf Ulfilas, der bezeichnenderweise selbst kein Gote von Geblüt war und eine Kappadozierin zur Mutter hatte (geboren etwa 310), hat das nicht zu nennenswerten Missionserfolgen geführt. Der Gegensatz zwischen der fremden, aus Kleinasien stammenden, und der eigenen Religion blieb, von heftigsten Auseinandersetzungen begleitet, solange bestehen, bis die politischen Verhältnisse und die Not der Bedrückung durch die Hunnen einen Übertritt zum arianischen Christentum erzwangen. Während von den beiden Gotenführern Athanarich und Fritigern Athanarich an der alten Religion seines Stammes festhielt, nahm sein Antipode Fritigern das Christentum an und erhielt dafür nach seiner Vertreibung aus Dazien vom römischen Kaiser Valens den thrazischen Raum zugewiesen, der übrigens das eigentliche Missionsgebiet für Ulfilas wurde. Aber auch Athanarich, der von den Hunnen nach Siebenbürgen abgedrängt wurde, mußte sich später fügen. Doch nahm er nicht das römische, sondern ebenfalls das arianische Christentum an, das dann bei fast allen germanischen Stämmen zunächst Eingang fand.

Gerade diese Tatsache, daß die Germanen das römische Christentum ablehnten und nur von ihren Stammesgenossen sich zu einer bereits stammesmäßig abgewandelten Form des Christentums bewegen ließen, deutet auf die starke Abwehrkraft dieser Völker gegen Fremdes hin. Dabei darf eines nicht vergessen werden: Der Arianismus wurde von der römischen Kirche als schwere Ketzerei verworfen. Auch später und selbst noch vom evangelischen Christentum[1] wurde er ausdrücklich verdammt. Das sogenannte vermutlich im 6. oder 7. Jahrh. in Gallien entstandene Athanasianum war das „Symbolum Athanasii contra Arianos scriptum". Diese heftige Ablehnung hatte aber nicht etwa allein in theologischen Meinungsverschiedenheiten ihren Grund, sondern vor allem in der Tatsache, daß sich hinter dieser sogenannten arianischen Lehre, ohne noch viel mit jenem Asketen Arius zu tun zu haben, die vereinigte Macht der germanischen Stämme zeigte. Mit ihrem geschlossenen völkischen Eigenleben, wozu das Eigenkirchenwesen gehörte, zerstörten sie den Anspruch des römischen Papstes, das Haupt aller Christen zu sein. Damit war genuines Christentum in der Gefahr, verfälscht und um seinen aus der Bibel abgeleiteten Herrschaftsanspruch über alle Menschen gebracht zu werden. Andererseits wehrten sich die germanischen Stämme mit aller Kraft gegen diesen Herrschaftsanspruch, dessen Anerkennung sie ihre Freiheit als Volk gekostet hätte. So blieb ihnen nichts als die strenge Abschließung und eine Anpassung nur soweit, als durch sie nicht die eigene Lebensart gefährdet und der schwere Kampf um den Bestand auf fremdem Boden gehindert wurde.

Indessen übten alle diese Stämme in echt germanischer Weise und im krassen Unterschied zum römischen Christentum religiöse Duldsamkeit. Eine Erklärung des Gotenkönigs Witticbes (Vitiges), daß unter gotischer Herrschaft kein Römer (Katholik) seines Glaubens wegen gekränkt worden sei, ist ein schönes Zeugnis dafür.[2] Aber noch klarer kommt germanische Lebensart zum Ausdruck in dem Verhalten der (arianischen) Gesandten des Westgotenkönigs Leuvigild, von denen der eine ruhig an dem römischen (katholischen) Gottesdienst teilnahm und der andere Gregor von Tours gegenüber erklärte: „Lästre nicht den Glauben, den du nicht teilst, wir lästern den eurigen nicht und zweierlei Glaube wird bei uns nicht zum Verbrechen gerechnet. Denn so heißt es bei uns im Sprichwort: 'Es schadet nicht, wenn man zwischen einem heidnischen Altar oder einer Kirche hindurchgeht und beiden seine Verehrung bezeugt'."[3]

[1] Vgl. Confessio Augustana, Art. 1 und Konkordienformel VIII 20.
[2] Prokop, de bello got. II 6.
[3] Greg. Tur. V 43, vgl. v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche S. 28.

Diese Worte lassen uns einen tiefen Blick in das Wesen dieser Menschen tun, die sich zwar Christen nannten, aber eben doch in ihrer ganzen Lebenshaltung nur sie selbst waren und blieben. Die Religion als solche ist ihnen, wie die eben erwähnten Worte deutlich zeigen, nicht das Wesentliche. Man nimmt offiziell an ihr teil, ist dabei höflich und großzügig, aber man läßt sich das Eigene nicht nehmen uud nicht schmähen. Weil ihnen die Lebensart höher steht als alle Religion mit ihren Üblichkeiten, kennen sie auch keinen Bekehrungseifer. Und Duldsamkeit heißt für sie, jedem seine Art gern vergönnen, da sie ihm ja doch nicht genommen werden kann. Von diesem Geiste zeugt auch das Wort des großen Theodorich: „religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus".[1] Nur wo vom katholischen Klerus eine rücksichtslose Propaganda angeordnet wird und der römische Katholizismus die Duldung und Großzügigkeit benutzte, um selbst recht viele Bekehrungen unter den Arianern (Germanen) zu erzielen, schlägt der verantwortliche Führer, wie im Fall der Vandalen in Nordafrika, gewaltig zu.[2]

Wie eigenmächtig aus ihrer Lebensart heraus die Grundgedanken und -einrichtungen der christlichen Religion von den arianischen Germanen abgewandelt und ins Gegenteil verkehrt wurden, beweisen eine Reihe von Einzelzügen, die hier kurz beschrieben seien.

1. Die Germanen konnten nicht begreifen, daß drei gleich eins sein soll. Sie lehnten den Trinitätsgedanken ab und sprachen im Sinne des sog. Subordinationismus von Christus. Dabei hatten sie im Gegensatz zu Arius selbst keinerlei Interesse an christologischen Streitigkeiten und überhaupt keinen Sinn für Spekulationen. Es ging ihnen um die praktische Lebensbewältigung und Lebensgestaltung, nicht um die Frage, ob Christus „*ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*" sei.

2. Aus demselben Grunde, aus dem sie die theologische und christologische Spekulation ablehnten, lehnten sie auch das dem genuinen Christentum so eigentümliche Mönchtum ab. Sie bauten keine Klöster und ließen keine fremden Mönche ins Land. Was nach dem Erliegen dieser germanischen Stämme in deutschen Landen an Klöstern gebaut wurde und an Mönchen sich ansiedelte, kam aus anderen Ländern. „Hat diese (die Scholastik), in der Fremde entstanden, kaum einen großen deutschen Namen aufzuweisen, so die Geschichte des Mönchtums keinen einzigen Orden, der in Deutschland gewachsen wäre, keine einzige ekstatische Natur, die auf deutschem Boden mit hinreißendem Feuer den asketischen Gedanken in neue Formen gegossen hätte. Das ist kein

[1] a. a. O. 29. [2] ebd.

Zufall. Die deutsche Natur war offenbar zu aktiv und doch zugleich zu wenig aufgeregt und wieder zu wenig geneigt, fremdes inneres Leben, das Persönlichste, in Regel und Richtschnur nach eigenem Rezept zu bannen."[1] Man verachtete sogar das geistliche Abseitsleben der Mönche und lehnte entsprechend die Ehelosigkeit der Priester als volkswidrig ab, desgleichen den Stand der Virginität. Macht man sich auf der anderen Seite die hohe sittliche Stellung der germanischen Stände zum Ehe- und Geschlechtsleben klar, so darf als sicher gelten, daß diese Stämme in erster Linie aus der Verpflichtung für ihr Volk, seinen Bestand und seine Artreinheit lebten und kämpften. Diese arttreue Lebenshaltung hat das Christentum nie beseitigen können.

3. Eine weitere Eigentümlichkeit des arianischen Christentums dieser Stämme war das Eigenkirchenwesen. Es handelt sich dabei um Stammeskirchen, die sich aus der strengen völkischen Organisationsform mit klarer Abgrenzung ihrer Befugnisse durch die Stammesführung ergaben. Einen Eingriff in diesen völkischen Gesamtorganismus hat nordisch-deutsches Wesen nie ertragen. Es gab nur eine Führung und das war die selbst bestimmte stammesmäßige. Darum ist es auch nicht sonderbar, sondern ganz der völkischen Lebensart dieser Stämme entsprechend, daß sie geschlossen den Religionswechsel und höchst offiziell vollzogen. Solches Verhalten ergibt sich aus dem Gedanken einer freien Gefolgschaft und des Wahlführertums, das dann nicht anders als aus völkischer Notwendigkeit heraus das dem Ganzen und seiner Erhaltung Zuträgliche anordnen kann. Darin liegt kein Zwang, sondern hier ist in echt germanischer Weise das völkische Gesamtleben der Religion als einer vom Ganzen abhängigen Angelegenheit klar und selbstverständlich übergeordnet. Wäre die Religion der oberste Wert gewesen, von dessen Pflege das Wohl und Wehe des Ganzen abhinge, und nicht die artverbundene Lebenserhaltung und Lebensgestaltung des Ganzen, dem der Einzelne nach Sprache, Blut und Lebensart angehörte, dann hätte man seine Religion nie preisgegeben, dann wäre auch die Christianisierung niemals gelungen. Es ist durchaus richtig, wenn von Schubert schreibt: „Die Vernichtung des Königs (wir können sagen des stammesmäßigen Führertums überhaupt, H. G.) und der politischen Selbständigkeit war die Vernichtung des Arianismus."[2]

Diese Rangordnung der Werte, das heißt das Verhältnis zwischen völkischer Lebenshaltung und Religion, verkehrte sich erst, als nach der Bekehrung Chlodwigs zum römischen Christentum die christliche Religion mit ihren übervölkischen Ordnungen und Einrichtungen über alle

[1] v. Schubert, Gesch. d. dt. Gl. 109, dgl. 78f.
[2] Gesch. d. christl. Kirche 96.

diese germanischen Stämme und ihr völkisches Eigenleben siegte. Nicht immer und überall blieb der Sieg auf ihrer Seite. Dazu war die Abwehr des Fremden zu kräftig. Aber die Kirche versuchte nun erst recht ihr Prinzip durchzusetzen und alles völkische Eigensein auf die zweite Stelle zu drängen, d. h. um seinen bestimmenden Einfluß zu bringen. Sie versicherte sich zu diesem Zwecke eines großen Landbesitzes und kam auf diese Weise mit Hilfe des völkischen Gefolgschaftsgedankens auch zur Herrschaft über die Bewohner der erworbenen Landgebiete. Sofern es sich um Sklaven handelte, ließ man sie frei unter der Bedingung, daß sie ihre weltliche Abhängigkeit mit einer erblicher Abhängigkeit von der Kirche tauschten. „Dies mundium erstens über alle Freigelassenen auszudehnen und es zweitens durch Ausstattung der Freigelassenen mit Grundbesitz, von denen sie Zins und Dienst zu leisten hatten, zu einer neuen Einnahme- und Machtquelle zu machen, war das Streben der Kirche.“[1] Wer dann die Abgabe des Zehnten verweigerte, wurde einfach mit dem Bann bestraft. So konnte der besorgte König Chilperich die Klage erheben: „Ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae“.[2]

Gegen eine solche zunehmende Verkirchlichung und Romanisierung — und sie zielte auf totale völkische Entmächtigung und Enteignung — mußten diese freiheitliebenden und artbewußten Stämme mit aller Gewalt aufbegehren, um es noch einmal zu ihrer eigenen völkischen Wertordnung und Herrschaftsform zu bringen. Sie erkannten aber zu spät den Verlust ihrer Freiheit, den sie letzten Endes der Annahme der artfremden christlichen Religion zu verdanken hatten. Und so blieb kein anderer Ausweg als ständiger Kampf, ständige Abwehr der fremden Ansprüche — das beweisen die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen Kaisertum und Papsttum — oder ein geschickter Ausgleich, der die Frage des Primates nicht auffällig löste, sondern durch unverkennbare Machtanhäufung den Vorrang gewinnen ließ. Diesen Ausgleich vorübergehend wenigstens gefunden zu haben, war das Geheimnis des Frankenreichs, namentlich unter Karl. Als römischer Christ hatte er Anspruch auf die moralische und sonstige Unterstützung der Kirche, war aber selbst so unbezweifelbar dem Papst an Machtstellung überlegen, daß dieser sich die Karolingische Theokratie mit einer weltlichen und einer geistlichen Spitze, in Wirklichkeit aber unter Karls absoluter Oberhoheit, gefallen ließ.

Der tiefste von der deutschen Glaubensgeschichte her aufzudeckende Grund für die Schwierigkeiten, die römisch-christliche Rechtsordnung als einen beherrschenden Bestandteil dem völkischen Gemeinwesen der

[1] a. a. O. 156. [2] ebd.

germanischen Völker einzufügen, liegt in dem Unterschied zwischen dem romanischen und dem nordisch-germanischen Wesen. Dem Mittelmeermenschen, auf den das von Palästina kommende Christentum als wichtigsten Träger übergegangen war, wurde die christliche Religion zur absolut gültigen Lebensmitte, von der alle Bildungen, Bindungen und Ordnungen ihren Ausgang nahmen. Nur auf solchem Boden konnte der Gedanke einer absoluten Theokratie, d. h. der Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden mit dem Papst an der Spitze wachsen und sich ein Gemeinwesen ausbilden, das als Kirchenstaat den Führungsrang beanspruchte, so daß das Volk, ja alle Völker um der christlichen Religion willen da waren.

Für die germanischen Völker lag es aber gerade umgekehrt: Nicht die Kirche, sondern das Volk war für sie ihrer ganzen Lebensart gemäß Lebensmitte und höchster Wert. Darum schufen sie sich ein Eigenkirchenwesen, das nur von der Führung des eigenen Volkes und der völkischen Gesamtordnung bestimmt wurde. In diesen Kirchen wurde ketzerhaft anders von Gott gesprochen, wurden alle Wundergeschichten als absurd abgelehnt, ebenso wie das höchste christliche Lebensideal, Askese und Mönchtum, nicht zugelassen wurde. Kurz, die christliche Religion gehörte nicht zum unentbehrlichen Bestandteil ihres Lebens, sondern war und blieb nur ein Mittel unter andern, das der Volkserhaltung diente, das aber nicht zur Pflege eines stammesstolzen Artbewußtseins und zur Lebensertüchtigung im Dienste der Erhaltung des Volksganzen ausreichte.

Dieses Beispiel mag gezeigt haben, worin die Aufgabe einer deutschen Glaubensgeschichtsforschung besteht und welche Gesichtspunkte dabei zu beachten sind. Oberster Leitsatz aber muß es sein, das Lebensgesetz eines Volkes zu erspüren und von hier aus seine eigentliche, d. h. angestammte Glaubenshaltung, seine Lebenshaltung zu finden. Nur was aus dieser Lebenshaltung geradlinig und ungebrochen sich entwickelt, darf als Glaubensinhalt angesprochen werden. Nicht irgendwelche religiösen Einrichtungen oder Verrichtungen haben als unmittelbare Glaubenszeugnisse zu gelten, sondern die Art, wie ein Volk als Lebensganzes sich verhält, wie es kämpft, seine Eigenart schützt, wie es sein Leben in Freude und Leid, in Arbeit und Kampf, in Recht und Erziehung, in Ehe und Sippe gestaltet. Nicht das religiöse Bekenntnis, sondern die Lebensart eines Volkes macht seinen Glauben aus. Volk und Art sind die Lebensmitte. Sie wird als unmittelbar, als gottgegeben und als Bestimmung empfunden. Von dieser Lebensmitte gehen keine festen Lehrnormen aus, sondern Lebenskräfte.

2. DER SÄCHSISCHE EDELING GOTTSCHALK

Wo die christliche Religion sich dennoch ihrer Art entsprechend zur Lebensmitte machte, da hat sie mit diesem Anspruch viele Einzelmenschen in einen Zwiespalt zwischen der angestammten Lebensart und einer von außen an sie ergangenen religiösen Forderung gebracht. Wieder sind es die Glaubenskräfte, die sie zwar nicht vor dem Konflikt, aber doch vor dem widerstandslosen Eingehen in die fremde Art bewahrt haben.

Das beweist sich an dem Schicksal des sächsischen Grafensohnes, der den Namen Gottschalk erhielt und ein Mönch zu werden gezwungen wurde. Die christliche Religionsgeschichte erwähnt ihn auch, aber doch nur als einen Außenseiter, und vor allem deshalb, weil er ihr als der radikalste Vertreter der Augustinschen Prädestinationslehre gilt. So nennt ihn Hauck den „ersten mittelalterlichen Märtyrer des Augustinismus".[1] Hans von Schubert, um auch hier von den anderen kirchengeschichtlichen Darstellungen wieder nur die der bisher genannten beiden Männer herauszuheben, hat den „Fall" Gottschalk mit so viel Liebe und Verständnis behandelt, wie keiner seiner Zunftgenossen.[2] Doch auch Hauck würdigt Gottschalks Kampf mit den anerkennenden Worten: „Sein Auftreten ist wie eine Weissagung gewesen: es deutet darauf hin, daß im deutschen Volke Kräfte schlummerten, welche der Herrschaft der kirchlichen Tradition sich nicht immer fügen konnten."[3] Viel näher kommt ihm allerdings Hans v. Schubert. Er hebt auch an Gottschalk die „kraftvolle Unmittelbarkeit seines ungebrochenen Stammes" hervor, meint dann aber in tiefblickender Würdigung: „Selten begegnet uns in der Geschichte eine Persönlichkeit, von der man so das Gefühl eines deutschen, bis zum letzten Atemzuge sich selbst treuen Charakters hat".[4] Und weiter: „Sein ganzes Leben zeigt, daß eine gewaltige Kämpfernatur in diesem Grafensohne steckte."[5]

An anderer Stelle hat v. Schubert Gottschalk auch den „ersten deutschchristlichen Denker" und „einen christlichen Skalden" genannt.[6] Aus diesem Urteil spricht jedoch trotz allem weitgehenden Verständnis für völkische Art der Vertreter der christlichen Religionsgeschichte. Denn eine deutsche Glaubensgeschichte sieht in erster Linie das Leben und den Kampf dieses Mannes, ohne damit seine Lehrauffassungen zu übersehen. Sie stellt fest, daß Gottschalk kein Denker, sondern ein Kämpfer für Freiheit und Recht gegen eine gewalttätige Kirche war, eine Kirche, die den Stolz des freien Grafensohns mit Füßen trat und gegen

---

[1] Kirchengesch. Deutschlands II, 654.
[2] Gesch. d christl. Kirche 451 ff. und Gesch. d. dtsch. Gl. 48 ff.
[3] a. a. O. 649. [4] Gesch. d. dtsch. Gl. 48. [5] ebd. [6] ebd. 53.

die er bis zum letzten Atemzuge kämpfte. Die Lebensschicksale dieses Mannes, seine Lebensart und sein Lebenskampf offenbaren ein Wesen, das mit aller Kraft von Anfang bis Ende der Gewalt der Kirche widerstrebte. Im Blick auf diesen Lebenskampf ist der Inhalt seiner Lehre von sekundärer Bedeutung.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß seine Auseinandersetzung mit der römischen Kirche als ein Kampf um seine persönliche Freiheit und um sein sächsisches Recht, auf das er auch unter fränkischer Herrschaft nach Karls ausdrücklicher Kapitularanweisung Anspruch hatte, begann, nicht etwa wie Luthers Kampf, dem er in vielem so verblüffend ähnlich ist, mit theologischen Thesen über die Prädestination. Erst nachdem Gottschalk eine erste, nicht endgültige Entscheidung erkämpft hatte, machte er sich, wohl aus einem qualvollen Erleben heraus, diesen Teil der Augustinschen Lehre zu eigen, vertrat ihn aber im Gegensatz zu dem widerspruchsvoll und diplomatisch veranlagten Afrikaner so radikal und einseitig, daß seine Kirchenfeindlichkeit aus jedem Satz blickt. Man kann sogar die Behauptung aufstellen, daß diese Prädestinationsauffassung Gottschalks weder augustinisch noch christlich, sondern echt germanisch ist. Auf keinen Fall entsprach sie der römischen Kirche, denn sie machte sowohl die Sakramente wie die eigenen Verdienste (merita) überflüssig. Nur deshalb wehrten sich auch die Bischöfe Hrabanus und Hinkmar, seine beiden Todfeinde, bis zum äußersten gegen ihn.

Gottschalks Leben wie seine Lehre waren und mußten der Kirche gefährlich sein und schaden. Daß er in der Schule Augustins es lernte, Sündengefühle zu entfesseln und in seinen Gedichten das Erbarmen unermüdlich auf sich herabzuflehen, mutet wie ein Mißverständnis seines eigenen Wesens an, da sich doch dieses Wesen bis zum bitteren Ende in der Haft mit einem unerhörten Trotz ungebrochen erhielt und ihn mit männlichem Stolz das Gnadenangebot seines Todfeindes ausschlagen ließ. Diese unheimliche Ausdauer, dieser Trotz und dieser Stolz verraten doch wohl das Gegenteil von permanentem Sündengefühl. Vielleicht hat er es, um ein Christ zu sein, immer wieder als Gegengewicht gegen seine eigene Art in sich zu erzeugen versucht. Es lohnt sich jedenfalls, das Sündengefühl Gottschalks einer besonderen psychologischen Untersuchung zu unterziehen. Sie dürfte zu dem Ergebnis führen, daß Gottschalk sich immer von neuem in den Sündengedanken von seinen schweren Schicksalserfahrungen aus hineingesteigert hat, zumal da er um sich so viel Roheit, brutale Gewalt und Gemeinheit, alles im geistlichen Gewande, erleben mußte.

Auch das scheint mir sicher, alle die Demütigungen, Leiden und Bestrafungen hätte dieser Mann nie ertragen können, wenn ihn nicht die innerste Überzeugung von seiner Bestimmung, seinem schicksalsmäßig

und das heißt doch artgegebenen Auftrag erfüllt und getragen hätte. Hier liegt der Quellpunkt seiner Prädestinationsauffassung. Wäre Gottschalk Christ aus Lebensart gewesen, er hätte sich unbedingt vergleichen und mit seinen Gegnern aussöhnen müssen. Ihm aber lag jede Versöhnung fern und der Kampf um die Erhaltung seiner Freiheit und die Durchsetzung seines Rechtes, auch des Rechtes seiner innersten Überzeugung im Blut. Entweder Sieg oder tragisches Erliegen, aber zu Kreuze kroch er nicht.

Auch das gilt es zu bedenken, mit welch zäher Ausdauer dieser „Mönch“ selbst in der Strafanstalt für ungehorsame Mönche noch durchhielt. Seine langen, mühevollen Wanderfahrten und alle diese Leiden zu überdauern, konnte nur einer Kämpfernatur mit ungewöhnlichen Kräften des Leibes und der Seele gelingen. Nicht jeder christliche Mönch hat über dieses Ausmaß von Kräften verfügt. Es muß sich hier um ein Erbgut handeln, das durch höchste Willenskraft ausgezeichnet ist.

Dieses an Vergewaltigung durch die Kirche so reiche Leben offenbart in furchtbarer Weise die Zwangsmethoden der fremden Religion. Gottschalk wurde, da seine Eltern offenbar früh ums Leben gekommen waren, zum puer oblatus des Klosters Fulda bestimmt, ein Verfahren, das den Adel an Gut und Blut aufs schwerste geschädigt hat und eine Abhängigkeit von der Kirche auf Leben und Tod stiftete. Gottschalk fühlte sich aber nicht zum Mönch bestimmt. Er empfand es zudem als eine unerträgliche Beraubnng seiner Freiheit, daß man ihn nicht wie einen Adligen (ingenuus) behandelte, sondern ohne seinen Willen ins Kloster gesteckt hatte. Und nun weigerte er sich als Herangewachsener in mächtigem Freiheitsdrang, sich endgültig zu einem Mönch machen zu lassen. Er wollte los vom Kloster und forderte sein vom Kloster genommenes Vatererbe von diesem mit sicherem Rechtsgefühl zurück. Die Antwort der Kirche war tief empörend und mußte den jungen Edelmann bis ins Innerste verletzen: Man zwang ihm die Tonsur mit roher Gewalt (violenter) auf.

So und nicht aus eigenem Entschluß wurde er Mönch. Das war ein Frevel an deutscher Art, der sich rächen mußte. Gottschalk ergab sich nicht etwa seinem Geschick — er trug ein anderes Schicksal in sich, das er kämpferisch zu erfüllen hatte —, sondern er forderte Freiheit für seine Person und Freigabe des väterlichen Erbes. Er klagte seinen eigenen Abt und späteren Todfeind Hrabanus Maurus im Juni 829 vor einer großen Synode in Mainz wegen Freiheits- und Vermögensberaubung an. Und tatsächlich gelang es ihm — es war allerdings ein sehr salomonisches Urteil — seine Freilassung durchzusetzen, nicht aber die Freigabe seines Besitzes. Gegen letztere sperrte sich unter Berufung auf römisches Recht sein Widersacher, der Abt Hrabanus, ja er legte

sogar gegen Gottschalks Freilassung mit einer Schrift „de oblatione puerorum“ beim Kaiser Ludwig Verwahrung ein. Und wie es scheint, hatte er auf einer Wormser Synode Erfolg damit. Sicher ist das nicht zu belegen. Indessen kann ich nicht mit den beiden Kirchenhistorikern Hauck und v. Schubert der Meinung sein, um auch hier wieder nur diese beiden zu nennen, daß Gottschalk nun wieder, diesmal aber aus freien Stücken, Mönch wurde. Warum hat er sich dann nicht seinem Abt unterworfen, was doch für einen Mönch aus freier Wahl das Selbstverständlichste gewesen wäre? Warum finden wir ihn die nächsten beiden Jahrzehnte der Heimat fern? Doch wohl, weil er dem Kloster zu entgehen suchte und man d.n Flüchtigen weiterhin als Tonsurträger betrachtete und darum seiner habhaft zu werden suchte. Ohne diese Annahme sind die großen Wanderfahrten Gottschalks völlig unverständlich. Außerdem haben ihn ja seine Gegner selbst als einen gyrovagus, man kann wohl sagen, als Mönch auf der Flucht bezeichnet.

Daß er nicht Mönch aus freien Stücken bleiben wollte, dafür spricht auch sein Versuch, im Frankenreich, wo er sich dem Studium der lateinischen Dichtkunst widmete, eine eigene Schule zu gründen. Doch wahrscheinlich haben ihn seine Gönner nicht mehr schützen können, und so ging er nach Italien. Dort wurde er von dem Schwiegersohn des Kaisers, seinem Freund, dem Grafen Eberhard, aufgenommen und wohl auch — ähnlich wie Luther durch Friedrich den Weisen auf der Wartburg — durch eine zweijährige Unterbringung auf einer einsamen Insel vor seinen Verfolgern geschützt. Aber offenbar hat er diese Haft trotz eifriger Hingabe an die Muse nicht ausgehalten und nun aus freiem Entschluß seine Fahrten durch die Donauländer fortgesetzt, wohl mit dem Ziel, in die Heimat zurückzukehren. Aber nicht etwa friedlich mit der reumütigen Bitte um Wiederaufnahme, nein, mit einem offenen Angriff. Kühn und unerschrocken stellte sich dieser Ritter mit der aufgezwungenen Tonsur der Rache seiner Verfolger und damit dem sicheren Verderben. Wiederum trat er, im Oktober 848, vor eine Mainzer Synode und zwang durch eine Schrift „professio fidei“ seinen Gegner Hrabanus zu einer Auseinandersetzung über die mit viel Mühe in dem semipelagianischen Kompromiß untergebrachte Prädestinationslehre. Hatte etwa Gottschalk auch nur im entferntesten hoffen können, daß man ihm mit seiner radikalen Vertretung des Prädestinationsgedankens Recht geben konnte? Schwerlich! Und doch hörte man ihn an, um ihn endlich verurteilen und dingfest machen zu können.

Was man ein zweites Mal diesem tapferen deutschen Mann antat, war ebenso roh wie schmachvoll. Zwar verurteilten ihn nicht alle Synodalen, aber die Mehrheit erklärte ihn doch für einen gottlosen Rebellen und ließ ihn mitsamt seinen Begleitern öffentlich auspeitschen. Offen-

bar um kein weiteres Aufsehen zu erregen, gab ihn der Abt von Fulda, Hrabanus, in die Hand seines fränkischen Freundes Hinkmar, des Erzbischofs von Reims, zur weiteren Behandlung. Diese wurde dann auch bis in alle Einzelheiten hinein auf einer Synode zu Quierzy im Jahre 849 festgelegt, da Gottschalk auch dort bei seiner Überzeugung blieb. Der Spruch gegen ihn lautete auf Ausstoßung aus dem Priesterstand, lebenslängliches Zuchthaus mit absolutem Schweigen. Auf der Synode selbst zwang man ihn durch Geißelhiebe, seine der Synode vorgelegte Verteidigungsschrift selbst ins Feuer zu werfen, was er erst tat, als man ihn halbtot („iam pene emoriens") geschlagen hatte. Spruchgemäß sollte er für den Rest seines Lebens in ein klösterliches Zuchthaus kommen. Man brachte ihn in einem Kloster Hautvilliers unter. Dort schreibt er eifrig und nimmt die theologische Diskussion über seine Frage trotz allem wieder auf. Aber auch das wird ihm bald rigoros untersagt, und so muß er, völlig abgeschlossen und wie tot, 15 Jahre in seinem Klosterkerker zubringen. Als sein Ende herannahte, glaubte sein Todfeind Hinkmar die Zeit gekommen, Gottschalk zu einem Widerruf zu nötigen und ihn unter dieser Bedingung mit der Kirche auszusöhnen. Doch blieb sich dieser edle Kämpfer auch in seiner Todesstunde treu, wollte nichts „per auctoritatem" annehmen und lehnte das Ansinnen des Erzbischofs ab. Dieses wahrhaft heldische Leben nannte der Romane Hinkmar „ein unwürdiges Leben"! Und doch mußte er selbst zugeben: „So endete er ein unwürdiges Leben mit einem würdigen Tode."

Wer möchte angesichts solchen Lebens nicht zugeben, daß die Größe dieses Mannes in seiner gradlinigen Lebensart liegt! Wie wenig bedeuten gegenüber dieser Lebenshaltung der Inhalt und die einzelnen Gedanken seiner Lehre! Aber auch diese Lehre muß und soll von diesem Leben aus betrachtet und gewertet werden. Wie bereits angedeutet, halte ich Gottschalks Prädestinationslehre für eine christliche Wortgestaltung seines tief in seiner Art begründeten Erlebnisses der eigenen Bestimmung. Gottschalk war davon überzeugt, daß er sein Schicksal bis zum schweren Ende durch alle Hindernisse und Kämpfe hindurch zu ertragen hätte. Er war auch davon überzeugt, daß er nicht schweigen und damit seiner Bestimmung ausweichen durfte. Nur dieses Bewußtsein und die in diesem Mann besonders starken Glaubenskräfte ließen ihn den langen Kampf bestehen. Er hat es wohl tief erlebt, daß ihm dies alles bestimmt war er erlebte dasselbe wie seine Väter, in deren Leben auch dieser nordische Schicksalsgedanke mächtig war. Diese Grundhaltung zum Leben hat Gottschalk wie so viele später, die der Kirche Widerstand leisteten, aber sich bemühten, ihre Christlichkeit zu bezeugen, mit Hilfe der Augustinschen Gedanken theologisiert. „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen", das ist unmittelbar germanischer Ausdruck für das, was

Gottschalk mit Augustin „Prädestination“ nannte. Es war im Grunde nichts als Artbestimmtheit und Arttreue, die bekundet: In jedem Menschen, in jedem Volk ist sein Schicksal, das unter allen Umständen zu erfüllen ist, lebendig.

Für Augustin, auch das muß noch beachtet werden, war die Prädestination nur ein Stück seiner wenig eindeutigen Theologie, die Gottschalks Art durchaus nicht entsprach. Und während Gottschalk, der Sachse, sein ganzes Leben lang den einen Gedanken der Prädestination auf seine Weise verteidigte und auf alle Weise begründete, hat Augustin, der Afrikaner, zu verschiedenen Zeiten recht Verschiedenes und Widerspruchsvolles gesagt. Augustins Gedankensystem war so komplex, daß die Kirche sich alles für sie Brauchbare herausholen konnte. Gottschalk aber verdammte sie, denn er vertrat nicht den Gedanken von der Notwendigkeit der hierarchisch verfaßten Heilsanstalt der Kirche. Die römische Kirche witterte scharf genug das für sie Schädliche und Fremde an Gottschalk. Es war jener Schicksalsglaube nordischer Artung, dem Gottschalk einen christlichen Namen gegeben hatte. Darum bekämpfte und vernichtete sie ihn, der die größte Gestalt der frühen deutschen Glaubensgeschichte ist.

ZUR DEUTUNG VORGESCHICHTLICHER SCHATZFUNDE DURCH JÜNGERE KULTURERSCHEINUNGEN

VON *H.-L. JANSSEN* IN KÖNIGSBERG I. PR.

Für die einzelnen vorgeschichtlichen Zeitstufen (besonders seit der jüngeren Steinzeit) ist aus den verschiedensten Gegenden die Sitte des Anlegens von Verwahrfunden belegt. Seger schlägt vor[1], diese für die Kulturgeschichte der Vorzeit wichtige Fundgattung, häufig noch unter der Bezeichnung „Depotfund“ bekannt, Hortfunde zu nennen. „Nach Grimm (Deutsches Wörterbuch) liegt darin der Begriff des Bewachens und Hütens. Es bezeichnet erstens angehäufte Kostbarkeiten, einen gesammelten Schatz, dann auch das, wessen man sich tröstet, worauf man sich verläßt, besonders in religiöser Hinsicht. Das sind gerade die beiden Bedeutungen, die bei unserer Fundgattung in Frage kommen. Denn stets handelt es sich dabei um Kostbarkeiten, die ihr einstiger Besitzer dem Erdboden anvertraute, entweder um sie vor

[1] Seger, Schlesische Hortfunde aus der Bronze- und frühen Eisenzeit, Altschlesien 6, 85 ff.

fremdem Zugriff zu schützen oder sich durch ihre Opferung der göttlichen Gunst zu versichern. Beide Male waren sie ihm ein Hort im wahren Sinne des Wortes."

Die Eigenart der Hortfunde bringt es mit sich, daß wir aus ihnen nicht nur viel entnehmen können für die vergleichende und jahreszahlmäßige Altersbestimmung, sondern daß die Verwahrfunde (z. B. mit ihren Massenwaren und Einfuhrstücken) Hauptquellen für die Frage vorgeschichtlichen Handelsverkehrs sind.

Manche dieser Hortfunde lassen sich auf Grund der Zusammensetzung und Art der Anlage als Weihefunde deuten und werden dadurch für die Erforschung der religiösen Vorstellungen von besonderem Belang.

Bei Einteilungsversuchen der Fundgattung der Verwahrfunde hat man Versteckfunde, Händler- und Gießerfunde und Weihefunde unterschieden.[1] Manchmal sah man in den Verwahrfunden auch nur eine Selbstausstattung fürs Jenseits. Man stützte sich hierbei gern auf die Ynglingensage (Kap. 8), in der Odin das Gesetz gab: Jeder solle mit so reichem Besitz nach Wallhall kommen, wie auf seinem Scheiterhaufen bei ihm gewesen sei. Dort solle er auch der Schätze teilhaftig werden, die er bei Lebzeiten in die Erde vergraben habe.[2] Es ist nicht abzustreiten, daß ein Teil der vorgeschichtlichen Schatzfunde in dem obigen Sinne erklärt werden muß. Auf alle Hortfunde darf man aber diese Anschauung nicht übertragen.[3]

In meiner Arbeit „Die Germanen in Mecklenburg im 2. Jahrtausend v. Chr." habe ich mich eingehend mit der Bedeutung der Verwahrfunde beschäftigt. Ich kann mich daher im folgenden auf die Wiedergabe der wichtigsten Einzelheiten zur Deutung dieser Funde beschränken.

Die Verwahrfunde entdeckt man meist in Äckern, Mooren, Seen und Wäldern. Manchmal finden sie sich auch an Stellen, wo man sie nicht erwartet, wie dies z. B. ein Verwahrfund aus der jüngeren Bronzezeit gezeigt hat, der in einem jungsteinzeitlichen Ganggrabe gemacht wurde.[4] Das Niederlegen der Schätze unter Steinen (Merkzeichen) ist mannigfach bezeugt.[5] Häufig wird man Verwahrfunde auch wohl unter Bäumen angelegt haben. Nach Marzell[6], dem guten Sachkenner der Volkspflanzenkunde, läßt sich die kultische Verehrung des Baumes bei

---

[1] Vgl. hier neuerdings: H.-L. Janssen, Die Germanen in Mecklenburg im 2. Jahrtausend v. Chr., 89 ff. mit weiteren Schriftnachweisen.

[2] Vgl. hier u. a.: S. Müller, Nordische Altertumskunde 2, 289; Seger, Die schlesischen Silberfunde der spätslawischen Zeit, Altschlesien 2, 156.

[3] Vgl. H.-L. Janssen a. a. O. 95.

[4] Montelius, Über die Benutzung steinzeitlicher Gräber während der Bronzezeit. Prähistor. Ztschr. 1 (1909) 83.

[5] H.-L. Janssen a. a. O. 91, 124.

[6] Marzell, Handwörterbuch des d. Aberglaubens I, 954 ff. unter „Baum".

allen indogermanischen Völkern nachweisen. Das Aufhängen von Opfergaben an Bäumen[1] ist aus späterer Zeit auch noch reichlich nachweisbar. Es ist die natürliche Form einer Opferung an Baum- und Wachstumsgottheiten. Noch im Jahre 727 n. Zw. verordnete bei den Langobarden Liutprand in seinen Gesetzen (angeführt nach Lauffer, Die Entwicklungsstufen der germanischen Kultur, in H. Nollau, Germanische Wiedererstehung, S. 87): „Wer an einem Baum, den die Landleute einen heiligen Baum nennen, oder an Quellen betet oder heidnischen Gottesdienst oder Beschwörungen treibt, der soll die Hälfte seines Wehrgeldes als Strafe zahlen."

In diesem Zusammenhange sei noch das für spätere Zeiten bezeugte Niederlegen von Weihegaben an Scheidewegen, um dadurch Krankheiten zu heilen, erwähnt.[2] Die Kreuzwege galten im Volksglauben zahlreicher Völker, so auch der Germanen, als Aufenthaltsorte der Toten. Die an solchen Orten niedergelegten Gaben brauchen also nicht nur den Gottheiten, sondern können auch den Toten dargebracht sein.[3] Dieser Brauch hat sich bis tief in das Mittelalter erhalten. Die Kirche hat von sich aus durch Aufstellung von Kreuzen und Bildstöcken den alten Brauch im christlichen Sinne umgeändert.

In welcher Gegend Deutschlands ist nicht die Sage verbreitet, daß ein See, ein Fluß, ein Teich alljährlich sein Opfer fordere? In Mecklenburg[4] z. B. sollen die Wassergeister der Trave und Elde, des Glambecker und Wanzker Sees (beide bei Neustrelitz) Menschenopfer verlangt haben. In Böhmen[5] warf die Wöchnerin Geld ins Wasser, damit der Wassermann ihr das Kind nicht raube. Hierbei wäre nun allerdings zur Frage der Nachprüfung einer Übertragung auf germanische Verhältnisse noch zu untersuchen, woher die fraglichen Vorstellungen in diesen Gegenden kommen.[6]

---

[1] Siehe hierzu u. a. W. Schultz, Die religiöse Kultur der germanischen Bronzezeit, Jahreshefte der Ges. f. Anthr. u. Urgesch. d. Oberlausitz 3 (1929) 115—116.

[2] Mogk a. a. O. 27. — In der Steiermark opfert man heute noch Ringe, die eine Zeitlang an den kranken Stellen (Hals, Kopf) getragen werden (Andree, Votive und Weihegaben, 1904, 178).

[3] Siehe hierzu neuerdings auch: Hirschberg, Schatzglaube und Totenglaube, Breslau 1934.

[4] K. Weinhold, Die Verehrung der Quellen in Deutschland, Abh. der Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Berlin 1893, 51. — Der Name „Weiher" für Gewässer spricht ja heute noch für seine Heiligkeit.

[5] W. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube der Gegenwart, S. 293.

[6] In diesem Zusammenhang sei darum daran erinnert, daß wohl zum Teil auf Grund religiöser Vorstellungen eine Reihe slawischer Stammesnamen in Verbindung mit Gewässern gebildet sind (z. B. Polani = die längs des Lan Wohnenden).

Zu den Opfergaben an Wassergottheiten gehören auch die Funde, die in heute noch benutzten Heilquellen gemacht worden sind. Ich erwähne hier nur den allerdings nicht germanischen Quellfund von St. Moritz [1] in der Schweiz (zweite Stufe der Bronzezeit) und aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung den germanischen Quellenopferfund von Pyrmont.[2] Die Quellfunde enthalten meist Gegenstände aus den verschiedensten Zeiten. Wie es ja bei einer lange Zeit hindurch benutzten Heilquelle auch gar nicht anders zu erwarten ist, müssen diese also zu ganz verschiedenen Zeiten geopfert sein. Besonders ist es der Walpurgis- und Johannistag, an dem das Wasser ein Menschenleben fordert. Das ist die unfreiwillige Spende, die noch heute die Geister des Gewässers sich holen. Diese Erkenntnis [3] dürfen wir wohl auch schon für die Vor- und Frühzeit voraussetzen. Von den Franken wissen wir, daß sie beim Überschreiten des Po dem Wasser dieses Flusses die Weiber und Kinder der Kriegsgefangenen opferten. Die Kimbern henkten nach der Schlacht von Arausio die Gefangenen, ertränkten die Rosse, warfen die Beutestücke ins Wasser oder zerstörten sie.[4] Für die Alemannen und Franken ist sogar ein Flußkult bezeugt.[5]

Bei der Anlage der Hortfunde in moorigen Gegenden sind diese nicht einfach ins Moor geworfen worden, sondern an schwer zugänglichen festen Sumpfstellen niedergelegt, wie die sorgsamen Beobachtungen der großen eisenzeitlichen Moorfunde Dänemarks lehren. Man darf diese Beobachtungen für die Eisenzeit in einzelnen Fällen wohl auch auf stein- und bronzezeitliche Verhältnisse übertragen.[6] Dies zeigt u. a. ein Verwahrfund von Hinzenhagen, A. Krakow [7] in Mecklenburg, aus der jüngeren Bronzezeit. Hier lag in einem moorigen Wasserloche, im Gehölz, in 1,25 m Tiefe neben Tierknochen und Holz auf einer 40 cm dicken Moosschicht, unter welcher sich eine Schicht weißen Sandes befand, eine große Menge verschiedener Schmucksachen.

Man findet häufig mehr Schmucksachen an einer Stelle niedergelegt,

---

[1] Ebert, Reallex. Bd. 11, S. 402; a. a. O. Bd. 2, Taf. 187 b.

[2] Jacob-Friesen, Der altgermanische Opferfund im Brodelbrunnen zu Pyrmont, 1929.

[3] Siehe hierzu Mogk, Deutscher Geisterglaube, in: O. Meisinger, Bilder aus der Volkskunde, 1922, 91, 92.

[4] W. Schulz, Die Langobarden als Wodanverehrer, Mannus 1932, 229. — Ähnliches ist auch von den Hermunduren, Sachsen und Wikingern bezeugt [N. N., Etwas über die alten Deutschen, Deutsche Gaue 34 (1933) 167, 168).]

[5] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, II, Sp. 1693 unter „Fluß“.

[6] Siehe hierzu u. a. auch R. Beltz, Die vorgeschichtlichen Altertümer des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin, S. 130 und derselbe, Moorkultur und Heimatschutz, in: Mecklenburg 11 (1916) 8 ff.

[7] Mecklenburg. Jahrb. 40 (1876) 149 ff.

als im Leben getragen wurden. Durch die Zweiheit oder Mehrheit der niedergelegten Sachen soll zunächst wohl nur ein gewisser Reichtum der Gabe angedeutet werden. Das Opfer wird aber nicht nur von einzelnen Menschen, führenden Männern oder Priestern ausgeführt, sondern auch wohl sicher von Mann und Frau, einem Ehepaar, gleichzeitig.

Wenn es manchmal schon schwer ist, einen Verwahrfund als solchen zu erkennen (Einzelfunde in gesicherten dementsprechenden Fundumständen gelten auch als Verwahrfunde — eine Tatsache, auf die bisher viel zu wenig geachtet und bei der eine sichere Entscheidung allerdings auch schwer zu geben ist —), wieviel schwerer ist es da, den Verwahrfund genauer zu erklären. Und doch gibt es auch hier einige Anhaltspunkte, die eine nähere Unterteilung der Verwahrfunde möglich machen. Übergänge von einer Untergruppe zur anderen sind natürlich unbedingt vorhanden. Opferfunde brauchen nicht immer seltene prächtige Stücke zu enthalten, es besteht auch die Möglichkeit, daß ein weniger wohlhabender Mann seine für ihn kostbaren Dinge opfert. Opfer- oder Versteckfunde können von einem einzelnen, von Mann und Frau, daneben aber auch von mehreren Angehörigen niedergelegt sein.

Wir finden in den Funden, die reisenden Händlern gehören, meist größere Reihen vollendeter Gegenstände oft gleicher Art. Sie liegen häufig in der Nähe einer wichtigen Straße.

Der Unterschied zwischen Händler- und Gießerfunden ist auch wieder fließend, denn die Bronzehändler können ihre Bronzen auch gegen alte Ware vertauschen. Sie haben sich auch wohl darauf verstanden, kleine Flickungen auszuführen. Händlerverstecke können somit sehr gut neben ganzen auch zerbrochene Stücke enthalten.

Gießerfunde bestehen meist aus Gußformen, zerbrochenen fertigen und unfertigen Stücken und enthalten gewöhnlich nur Gegenstände, die dem Fundlande eigentümlich sind.

In einzelnen Fällen wird man die Verwahrfunde auch als Hausschätze ansehen können.[1] Daß man Kostbarkeiten im Hause verwahrte, ist ja für die Vorzeit mehrfach bezeugt. In solchen Fällen mögen die Häuser verbrannt oder zerstört worden sein, und nur der Hausschatz, der sicher eingegraben war, ist uns als Verwahrfund erhalten geblieben. Es kann sich bei diesen Funden auch um Opfer an die Hausgeister handeln.[2]

---

[1] Siehe hierzu: Schuchhardt, Goldfund von Messingwerk bei Eberswalde 46, 47.

[2] Siehe hierzu u. a.: H. Schreuer, Das Recht der Toten, Ztschr. f. vergleich. Rechtswiss. 33 (1916) 122. Diese Arbeit ist gerade für germanische Rechtsbräuche wichtig.

Findet man gute und wertvolle Stücke in einem wohlerhaltenen Zustande und unter auffälligen Fundumständen, dann handelt es sich wohl meist um einen Weihe- oder Opferfund.[1]

Erste Vorbedingung für die Deutung vorgeschichtlicher Schatzfunde ist ein sehr guter Fundbericht. Die weitaus meisten Schatzfunde werden zufällig entdeckt und oft erst nach Wochen den zuständigen Stellen gemeldet. „Die ältesten Generationen von Sammlungsleitern haben sich darum wenig geschert. Ihre Kataloge enthalten selten mehr als die Angabe des Fundorts und selbst das noch häufig falsch. Aber durch Suchen in Briefen, Rechnungen, Zeitungsausschnitten, gelegentlichen Erwähnungen an versteckter Stelle und schließlich durch Befragen alter Ortseinwohner gelangt man doch selbst in veralteten Fällen hin und wieder zu einem leidlich befriedigenden Ergebnis".[2]

Es ist aus diesem Grunde schwer, die Bedeutung des Hortfundes zu ergründen; daneben sei hier aber noch auf einen weiteren Umstand hingewiesen, der die Verwahrfunde als Hilfsmittel für die Altersbestimmung an Wert verlieren läßt. Wir wissen, daß an manchen Stellen lange Zeit geopfert wurde.[3] Es erscheinen dann Altertümer der verschiedensten Zeiten an ein und derselben Stelle, ohne daß man dies heute (besonders durch den oben erwähnten Mangel der Fundberichte) immer gleich erkennt. In diesem Zusammenhang sei daher auf eine Untersuchung Jankuhns über den Moorfund von Thorsberg hingewiesen.[4] Er schreibt hier u. a.: „Betrachtet man den Fund von Thorsberg aber auf seine Zusammensetzung hin, so ergibt sich, daß die Funde keineswegs einheitlich sind, sondern einen Zeitraum von 300 bis 400 Jahren umfassen. Zu den ältesten Schichten des Fundes gehören die Tongefäße, die noch in das erste vorchristliche Jahrhundert hineingehen, während im ersten nachchristlichen Jahrhundert in steigendem Maße Metallgeräte als Opfergaben auftreten. Diese Verschiedenartigkeit der Gegenstände war schon vorher gelegentlich aufgefallen, ohne daß aber die Einheitlichkeit der Niederlegung — also des Opferaktes — in Zweifel gezogen wurde. Einer einmaligen Niederlegung widersprechen aber die Verhältnisse im Moor. In den tiefsten Schichten lagen die Tongefäße, also die formenkundlich ältesten Teile des Fundes, während die obersten Gegenstände teilweise 1,5 bis 2 m darüber lagen."

---

[1] Siehe hierzu u. a. auch: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 unter „Kult" (besonders Sp. 804, 805) und a. a. O. 6 unter „Opfer". Siehe hierzu weiter Hoops Reall. 2, 477 unter „Heiligtümer".

[2] Seger, in: Altschlesien 1936, 87.

[3] Vgl. hierzu u. a.: Janssen a. a. O. 92.

[4] H. Jankuhn, Zur Deutung des Moorfundes von Thorsberg, in: Forschungen und Fortschritte Nr. 16 (1936) 202.

„Dieser von Engelhardt bei der Grabung im Moor beobachtete Befund spricht zusammen mit den Altersunterschieden der Gegenstände selbst absolut gegen eine einmalige Niederlegung. Die Stelle, an der die Gegenstände geopfert wurden, waren mit einem in Resten noch erhaltenen Flechtzaun umgeben, und ein Holzsteg führte auf diesen Platz hin. Wir haben in diesem Moorfund also nicht ein einmaliges Siegesopfer (Sophus Müller) vor uns, sondern ein Heiligtum, in dem über drei bis vier Jahrhunderte hinweg Opfer niedergelegt wurden, und zwar nach einer Sitte, wie sie schon in der jüngeren Steinzeit bekannt war und bis in das Mittelalter hinein herrschend blieb."

Wenn wir der Frage der Deutung vorgeschichtlicher Funde durch jüngere Kulturerscheinungen nachgehen, dann ergeben sich für uns folgende Hauptquellen: Schriftliche Überlieferungen (u. a. Runentexte, christliche Quellen), Volkssagen und Volksbräuche.

Eine Reihe von frühgeschichtlichen Altertümern, die aus Weihefunden stammen, zeigen runische Bestimmungsinschriften. Als Beispiele nennen wir hier[1] die Spange von Vimose (Fünen) mit dem Text: aasauwija gaadagas alu = den Zauber fürchtend, weihe ich diesen Schmuck den Aasen und den Goldring von Pietroassa mit der Inschrift: Gutani o wi(h) hailag = „der Goten Eigentum (Odal), heiliges (= unantastbares) Weihtum". Zwischen der o- und der w-Rune scheint nach Marstranders Beobachtung ein Hakenkreuz, das Sinnbild der Götter, geritzt zu sein.[2] „Der kultischen Bestimmung gilt auch die älteste überhaupt bekannte germanische Inschrift, nämlich die auf dem Helm von Negau (etwa 2. Jahrh. v. Zw.), die freilich nicht in Runen, sondern in reinen norditalischen Buchstaben abgefaßt ist. Der Hauptteil dieser Inschrift lautet: Harigasti teiwai, was nach der ansprechenden Deutung Neckels mit ‚dem Gotte Harigast (Wodan)' zu übersetzen ist."[3]

Bei der Heranziehung schriftlicher Überlieferungen, die für die Klärung der Deutung der Schatzfunde in Frage kommt, ist zu berücksichtigen, daß auch nordische Quellen zur Erklärung heidnisch-germanischer Glaubensvorstellungen mit Vorsicht heranzuziehen sind, da die ältesten Quellen in der Zeit des Überganges zum Christentum geschrieben und zum Teil sicher von diesem beeinflußt sind. Dies zeigt z. B. für die Merseburger Zaubersprüche ein Aufsatz von Harmjanz[4], der u. a. folgendes angibt: 1. sind die Vorbilder christlich, 2. waren die Schreiber Mönche, 3. berichtet z. B. schon die Homilia de sacrilegis (6.—7. Jahrh.) von christlicher Zauberei bei den Germanen (die Merseburger Zaubersprüche

[1] Vgl. hier u. a. H. Arntz, Handbuch der Runenkunde, 197, 198.
[2] [S. aber auch Arntz. Hess Bl. f. Vk. 33 (1934) 116 f. — Pf.]
[3] W. Krause, Was man in Runen ritzte, 41, 42.
[4] H. Harmjanz, Volkskunde u. Religionswissenschaft, in: Altpreußen 1936, H. 1.

stammen aus dem 10. Jahrh.); 4. Segen gleichen Inhalts, die christlich beeinflußt sind, liegen von anderen Völkern in großer Zahl vor; 5. idis (in dem Merseburger Segen heilen und helfen drei idisi) ist sicher ein germanisches Wort; dieses hinderte den Dichter des Heliand aber nicht, die Jungfrau Maria idis zu nennen; 6. Der Stabreim in den Merseburger Segen spricht nicht grundsätzlich für eine rein germanische Herkunft unter Ausschluß des Christentums. Muspilli und Wessobrunner Gebet sind als kennzeichnend christliche für Germanen bestimmte Dichtungen stabreimend abgefaßt.

Man hat oft übersehen, daß mit dem Christentum u. a. auch die Dämonenlehre des Morgenlandes in die germanischen Länder gekommen ist. Die mittelalterlichen Schriftsteller, denen wir die Berichte über unsere frühe Vergangenheit verdanken, haben teils aus unbewußtem Systemzwang, teils aber auch in der klaren Absicht, alles Außerchristliche zu entwerten, vieles mit fremden Begriffen umschrieben, was sie schildern wollten. Das gilt auch für die Bedeutung der Sinnbilder. „Wir müssen uns darüber klar sein [1], daß nicht zur ‚Dämonenabwehr' ursprünglich diese Zeichen verwandt wurden, sondern schlechthin zur Abwehr böser Einflüsse. Dämonen hat es ursprünglich in unserer Heimat nicht gegeben. Sie sind ... erst mit dem Christentum eingeführt worden. Sie sind mittelmeerisch-syrischer Herkunft, von der wir entschieden abrücken müssen."

Daneben darf nun aber nicht verkannt werden, daß es besonders im Norden eine fürsorgliche Pflege, ja Weiterbildung der heidnischen Überlieferung gegeben hat (Gunnarsson, Nordischer Schicksalsgedanke).

Bei der Heranziehung von Volkssagen für die Deutung vorgeschichtlicher Schatzfunde ist folgendes zu beachten [2]: Eine Sage wird in den meisten Fällen wohl nicht bis zum heutigen Tage überliefert worden sein. Der mehrmalige Bevölkerungswechsel spricht gegen eine Dauerüberlieferung, obwohl bei einem friedlichen Bevölkerungswechsel in vereinzelten Fällen allerdings doch eine Volkssage an Ort und Stelle erhalten bleiben kann. Man wird dann aber sicher mancherlei Zutaten erwarten können. Größte Vorsicht ist auf jeden Fall geboten [3], denn es ist eine bekannte Tatsache [4], daß Sagen sprungweise wandern und schnell Aufnahme finden, wenn die Örtlichkeit oder eine geschichtliche Überlieferung der Sage angepaßt zu sein scheint.

---

[1] Borchers, Weigel, Goslar. Alte Wohnbauten und Sinnbilder, 62.

[2] Vgl. H.-L. Janssen, Die Germanen in Mecklenburg, 87.

[3] Vgl. hierzu Spamer, Deutsche Volkskunde als Lebenswissenschaft, 277 ff.

[4] E. Mogk, Der Ursprung der mittelalterlichen Sühnekreuze, 5. — Zu dieser Frage siehe auch: J. Folkers, Zur Stilkritik der deutschen Volkssage, 71, 73; Lauffer, Land und Leute in Niederdeutschland, 195 ff.

E. Heyck sagt zur Bedeutung der Volkssage für die Erklärung vergangenen Brauchtums einmal[1]: „Alle mündliche Überlieferung verfärbt sich mehr oder minder, auch die volksgeschichtlich oder ortsgeschichtlich wohlbegründete. Nach erzählerischen Unwillkürlichkeiten scheidet sie aus, zieht Ereignisse zusammen, oft sehr anachronistisch. Sie will verständlich und plausibel bleiben und die Hörer durch Ungekanntes nicht beirren. — Der häufigste Irrtum der mit der Geschichtssage Unvertrauten ist der, daß sie das ‚Wahrscheinliche' für den echten Teil halten. Für die verbesserte Wahrscheinlichkeit hat aber in der Regel ein früherer Erzähler aus sich heraus gesorgt. Ebenso unrichtig ist es, die Namen in der Sage, das Gerippe überhaupt, für verlässig zu nehmen, das übrige für ein erdichtetes und zweifelhaftes Füllsel. In der Sage ist nichts gegen die Abänderung geschützt, außer dem einen dauerhaften Punkt, weshalb sie überhaupt erzählt wird."

In der Yngelingensage heißt es, daß vergrabenes Gut dem Eigentümer nach dessen Tode zugute komme. Dieser Glaube ist übrigens in Schweden auch heute noch nicht ganz erloschen.[2] „Noch heute ist im Norden die Vorstellung nicht ganz ausgestorben, daß solche vergrabene Schätze von ihren einstigen Herren bewacht werden. So wird nach dem Volksglauben in Wärend der Mann, der heimlich Güter vergraben hat, nach dem Tode ein Wurm oder Drache, der auf dem Schatz liegt[3]; eine Frau sitzt darauf als große schwarze Henne. Verbreitet ist auch der Glaube, daß es an den Stellen leuchte, wo versteckte Schätze liegen; ein Irrwahn, der zur Zerstörung von unzähligen Grabhügeln Veranlassung gegeben hat."

Hier erhebt sich nun die Frage: Kann man denn überhaupt das Brauchtum oder den Volksglauben einer bestimmten Gegend von der Gegenwart ohne weiteres auf die Vorzeit derselben Landschaft übertragen? Hierzu erinnern wir zunächst einmal an die Tatsache, daß der heutige deutsche Volksglaube etwas geschichtlich Gewordenes ist. Er enthält demnach, wie Pfister einmal richtig sagt[4], „Bestandteile von ganz verschiedener Herkunft, die zu ganz verschiedenen Zeiten entstanden sind und ganz verschiedenen geistigen Entwicklungsstufen angehören. So spiegelt sich im deutschen Volksglauben der heutigen Zeit die ganze germanische und deutsche Glaubensgeschichte wider samt den äußeren Einflüssen, unter denen sie gestanden." Wir müssen in der ältesten Glaubensgeschichte des deutschen Volkes demnach eine Reihe von

[1] E. Heyck, Sage und Völkergedächtnis, in: Völkischer Beobachter vom 10. April 1934.

[2] Montelius, Kulturgeschichte Schwedens, 288.

[3] G. O. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne 1 (Stockholm 1863) 461.

[4] Pfister, Volksglaube, in: Spamer, Die deutsche Volkskunde, 2. Aufl., 91.

Bestandteilen der zeitlichen Abfolge nach unterscheiden: urindogermanisches Gut, das wir mit Pfister etwa noch durch den „Vergleich mit andern indogermanischen Völkern" bestimmen können, weiterhin Bestandteile, die die Indogermanen auf der Wanderungszeit erwarben und ausbildeten, und schließlich die Neubildungen der germanischen Frühgeschichte. Durch den Zerfall der Germanen in einzelne Stämme setzte dann mit der Kulturspaltung eine selbständige Entwicklung der Stammesreligionen ein. Neues trat hinzu, nachdem die Germanen rund um 100 v. Zw. stärker mit anderen Völkern in Berührung kamen. „Einflüsse der Römer und anderer antiker, auch orientalischer Völker und das Christentum: dann folgen die Erschütterungen der Völkerwanderung und in steter Umbildung die Weiterentwicklung des deutschen Glaubens im Mittelalter, wo besonders die Zeit der Kreuzzüge und dann der Humanismus auch wieder fremde Einwirkungen brachte, und in der Neuzeit seit der Reformation." Bei dieser Entwicklungsreihe germanisch-deutscher Glaubensgeschichte — das sei nochmals unterstrichen — ist einer Erscheinung wohl die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden: das ist der Einfluß des Christentums auf die germanischen Glaubensvorstellungen. Wir müssen auf Grund eines genauen Quellenstudiums die Züge, die sich nach den Umwälzungen, besonders des Christentums, erhalten haben, klar herausarbeiten. Danach wird man der Frage nach der Deutung vorgeschichtlicher Schatzfunde durch jüngere Kulturerscheinungen mit weniger Schwierigkeiten entgegentreten können. Man wird dann auch noch leichter als bisher Arteigenes, also Dauerndes, und Zeitbedingtes voneinander zu scheiden vermögen. Wenn man in das neuere Schrifttum zur Geistesgeschichte der Vorzeit hineinschaut, muß man häufig feststellen, wie unvorsichtig die vorgeschichtlichen Kulturäußerungen gedeutet werden können. Ohne Rücksicht auf Raum und Zeit wird manchmal bei Erklärungsversuchen vorgegangen oder es wird ohne weiteres eine Dauerüberlieferung von der Vorzeit bis in die Gegenwart angenommen. Richthofen sagt hier einmal treffend[1]: „Es gilt daher zunächt, in dem betreffenden Kulturkreis selbst Ausschau zu halten und nur mit ganz besonderer Vorsicht Erscheinungen aus dem Kult und Denken völlig anders gearteter Völker heranzuziehen. Liegen unmittelbare Zeugnisse" (z. B. Runentexte) „für die Erklärung vorgeschichtlicher Schatzfunde — wie in den meisten Fällen — nicht vor, dann wird man der Lösung am sichersten nachgehen können, wenn man die Untersuchung zunächst landschaftlich beschränkt und dann stärkstens geschichtliche, sprachgeschichtliche und volkskundliche Quellen heranzieht."

---

[1] Richthofen, Zur religionsgeschichtlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer, in: Mitteilg. d. Anthrop. Gesellsch. Wien 1932, 118.

YMIR

EIN BEITRAG ZU DEN EDDISCHEN WELTSCHÖPFUNGSVORSTELLUNGEN

VON *FR. BÖRTZLER* IN BREMEN

Wie war der Anfang der Welt und wie der des Lebens? Daß diese Fragen auch in der nordischen Edda eine so bedeutsame Rolle spielen, das gilt mit Recht als einer der stärksten Beweise für den grüblerischen Geist germanischer Dichtung überhaupt. Man mag über die germanische Ursprünglichkeit und über die germanische Reichweite der Völuspa, des großartigsten Stückes davon, denken, wie man will, das ändert an der Tatsache nichts, daß sie in der Welt fast rein germanischer Menschen entstanden und mit germanisch geprägten Vorstellungen arbeitend[1], eine Glanzleistung weltweiter Dichtung geworden ist, so sehr, daß sogar ein Elard Hugo Meyer („Die Edd. Kosmog.", Freiburg 1891, 13f.) von ihr behaupten konnte, daß „nicht nur die mitteleuropäischen Nachbarvölker der Germanen nichts auch nur entfernt Ähnliches oder Gleichwertiges" ihr „an die Seite zu stellen haben, sondern auch die entsprechenden Leistungen der Römer und Griechen, der Perser und Inder" vor ihr „zurücktreten müssen". Außer der Völuspa aber sind neben einigen mehr vereinzelt stehenden Stücken die Hauptzeugen eddischer Weltschöpfungsvorstellungen das Wafthrudnirlied und recht ausgiebig der erste Teil der sogenannten jüngeren oder Snorra-Edda, „Gylfis Betörung" (so von Neckel übs.).

In der Völuspa nun steht, den Anfang der Welt kennzeichnend, der Begriff Ymir.

„Urzeit war es, da Ymir hauste:
nicht war Sand noch See noch Salzwogen,
nicht Erde unten noch oben Himmel,
Gähnung grundlos, doch Gras nirgend."

(Übs. nach Fel. Genzmer.)

[1] Ich persönlich habe den Eindruck, und die hier vorliegende Arbeit soll das bestätigen, daß nicht nur das Kostüm, das G. Neckel (in Reall. d. Altgerm. Altk. v. Joh. Hoops unt. „Snorri") so stark betont, nordisch ist, sondern auch, trotz allem fremden Einfluß, das Lebensgefühl.

Ich würde es für verfehlt halten, ihn, etwa in Anlehnung an iranische oder manichäische Vorstellungen, als den Urmenschen oder den Uradam anzusprechen. Denn, mag auch im Wafthrudnirlied behauptet werden, daß aus seinem Körper die Welt geschaffen sei und aus seinen Körperteilen die einzelnen Bestandteile des Kosmos, so verbietet es doch wenigstens die Völuspa, an die wir uns zunächst einmal halten, geradezu, in Ymir einen irgendwie nach Art eines Lebewesens gegliederten Organismus zu sehen. Und ich halte es ebenso für verkehrt, ihn so, wie es auch Eug. Fehrle in seiner Germaniaausgabe (S. 59), seinen Gewährsmännern, vor allem Herm. Güntert folgend, tut, mit dem bei Tacitus (Germ. c. 2) erwähnten Tuisto auf eine Stufe zu stellen und ihn als „Zwitter" zu deuten. Was zunächst die Herkunft und Bedeutung des Namens Ymir anlangt, so wage ich es meinerseits nicht, zu dieser so schwierigen Frage Stellung zu nehmen. Franz Rolf Schröder (in seiner Arbeit über „Germ. Schöpfungsmythen" I (= „Germ.-Rom. Monatsschr.", 19 [1931] 1 ff.) behauptet (S. 7), „die einzig richtige Deutung" habe Herm. Güntert gefunden. Das Wort Ymir soll nicht die ihm gewöhnlich zugeschriebene Bedeutung „Der Rauscher" haben, es soll vielmehr stammverwandt sein mit lettisch jumis = Doppelfrucht, mit mittelirisch emuin = Zwilling und mit awestisch yəma- und altindisch yama „in der gleichen Bedeutung"; und das eddische Rätselwesen Ymir soll seine Verwandten haben in dem persischen Yima und dem indischen Yama, und diese Verwandtschaft soll sich auch nicht bloß auf die Namen beziehen, die überall „Zwitter" bedeutet haben müßten, sondern, wenigstens nach Schröder, soll hinter allen drei Wesen derselbe Ideengehalt stecken, nämlich die „Vorstellung eines mannweiblichen Urwesens". Tuisto aber soll (so Schröder S. 8) „nichts als eine Variante des nordischen Urriesen" sein. In diesen Ansätzen liegt eine Kette nicht bloß von sprachgeschichtlichen, sondern zugleich auch von religionsgeschichtlichen Problemen vor. Ich muß ihre Einzelerörterung Berufeneren überlassen und bezweifle nur, ob die Etymologie Günterts tatsächlich zwingend ist. Was ich aber mit aller Bestimmtheit behaupte, ist zweierlei: einmal, daß der Ymir der Völuspa, wie auch immer der Name erklärt werden mag, seiner Bedeutung nach kein Zwitter ist und von diesem Sinn auch gar nichts an sich trägt, und dann, daß Ymir mit dem Taciteischen Tuisto nichts zu tun hat. Denn Tuisto ist nach Tacitus ein „deus terra editus" ein aus der Erde entsprossener Gott. Ymir aber, zunächst der der Völuspa, ist, weil aller Weltschöpfung weit vorausliegend, überhaupt nicht entstanden, er ist noch viel weniger aus der Mutter Erde geworden, weil zu seiner Zeit eine Erde noch nicht da war, und endlich wäre die Kennzeichnung dieses Ymir als eines Gottes zum mindesten eine Kühnheit. Mit anderen Worten: von den drei Worten,

mit denen Tacitus den Tuisto bestimmt, paßt auf Ymir nicht ein einziges. Eher könnte der Ymir der Snorra-Edda den Eindruck eines Zwitters machen. Der ist, obwohl geworden, aber auch nicht aus der Erde geworden, sondern aus einer Verbindung des Feucht-Kalten (Wasser) mit dem Trocken-Heißen (Feuer). Und wie es mit seiner mythologischen Wirklichkeit überhaupt steht, das gedenke ich unten (S. 234 ff.) zu zeigen; hier nenne ich nur das Ergebnis: Dieser Ymir ist erst ein Geschöpf Snorris, nicht älter als dieser.[1] So muß ich denn auch all das für abwegig halten, was Fr. R. Schröder in seinem obengenannten Aufsatz aus Ymir gemacht hat (S. 9): den Urmenschen, den Hermaphroditen und endlich — ein kühnster Vorstoß Schröders in allgemeinste, aber in der Wissenschaft jetzt sehr beliebte religiöse Urgründe — den Vegetationsdämon. All das soll Ymir sein. Ich setze Schröders eigene Worte hierher: „Der Urmensch — Tuisto, Tveggi, Ymir oder wie er in andern Gegenden geheißen haben mag — umschließt das männliche und weibliche Urprinzip, er ist das Urbild aller Fruchtbarkeit im Pflanzen-, Tier- und Menschenleben; mit andern Worten: Der Urmensch, der „Hermaphrodit“, ist zugleich der Repräsentant der Vegetation, er ist der Vegetationsdämon schlechthin.“ Man vergleiche mit diesen weitgehenden Folgerungen nun einmal das, was in der Edda wirklich über Ymir überliefert ist! Das aller Schöpfung vorausliegende Urweltwesen, das große X, enthält auch nicht den leisesten Hinweis weder auf Zweigeschlechtigkeit noch auf einen Vegetationskult, und der Reifriese Ymir wird dadurch, daß er Kinder hat, noch lange nicht zu einem Vegetationsdämon. So soll denn die Festlegung der eddischen Ymirvorstellungen, wie ich sie in dieser Arbeit versuche, für die Zukunft derartige Irrwege ausschließen. Sie haben bei Schröder sogar zu einem sehr allgemeinen Hermaphroditismus geführt, und sie schließen so die Gefahr in sich, daß sie innerhalb der Religionsgeschichte sich verhängnisvoll auswirken. Hat doch Schröder selbst (ebenfalls S. 9), von dem Beinamen Tveggi ausgehend, sogar den Odin als gelegentlich so aufgefaßtes Mannweib hingestellt. Wir müssen daran festhalten: Die Völuspa läßt keine andere

[1] Ähnlich ist auch das Urteil Eugen Mogks über Snorris Kosmogonie überhaupt in seinem Aufsatz „Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums“ (= Ber. üb. d. Verh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. 84 [1932], 2. Heft). Er stellt dort über die Snorra-Kosmogonie fest (S. 17f.): „Was sich von ihr nicht in den Eddaliedern nachweisen läßt . . ., hat keinen mythologischen, geschweige denn religionsgeschichtlichen Wert. Es ist der Dichterphantasie und Kombinationsgabe eines Gelehrten des 13. Jahrh. entsprungen.“ Ich unterscheide mich von Mogk vielleicht nur dadurch, daß ich auch in der Dichterphantasie und Kombinationsgabe des Mannes noch religionsgeschichtlich beachtenswerte Kräfte wirksam sehe.

Deutung des Ymir zu, als daß er ein Etwas ist vor jeder gegliederten Form eines Seins. Er ist bloßer, unterschiedsloser Weltstoff. Alle Versuche, ihn weiter eindeutig zu bestimmen, sei es von griechischer oder biblischer oder babylonischer oder iranischer Kosmogonie, können nicht restlos befriedigen. Man mag ihn auch für belebt halten oder nicht, er ist jedenfalls kein Organismus. Die Völuspa überbietet sich ja geradezu in Verneinungen:

„Urzeit war es, da Ymir hauste:
nicht war Sand noch See noch Salzwogen,
nicht Erde unten noch oben Himmel,
Gähnung grundlos, doch Gras nirgend."

Im Wafthrudnirlied, jenem Frage- und Antwortspiel zwischen Odin und dem zauberkundigen Wafthrudnir, begegnet Ymir wieder. Aber die Vorstellung von ihm ist nicht mehr ganz dieselbe wie in der Völuspa. Denn, obwohl es in demselben Liede von ihm heißt „Aus Ymirs Fleisch ward die Erde geschaffen", so schiebt sich andrerseits ein ganzes Geschlecht von Reifriesen vor die Erdzeit. „Vor unzähligen Wintern, ehe die Erde geschaffen, war geboren Bergelmir." Aurgelmir, Thrudgelmir und Bergelmir aber stellen die Reihe eines „schlimmen Geschlechtes" der Thursen dar. Sie sollen ihrerseits allerdings wieder von „Ymirs Stamm" erwachsen sein. Man mag sich diese Angaben nach Belieben zusammenreimen, das Lied selbst bietet weiter keinen Anhalt. Aber die Feststellung dieses Widerspruches wird uns wichtig werden für das Verständnis der Arbeitsweise Snorris. Das „schlimme Geschlecht" der Thursen andrerseits, „vor unzähligen Wintern" entstanden, das klingt wie eine die Jahrtausende überdauernde, in der Sage festgehaltene Erinnerung an das, was wirklich einmal war, an die Eiszeiten, und einer mythologischen Phantasie mag es gestattet sein, diese sogar vor die Erdzeit zu setzen. Bei dem ältesten der Thursen nun wird das Lebens- und Erzeugungsproblem aufgeworfen. Er auf jeden Fall entstand. Er mag aus „Ymirs Stamm" geworden sein, aber er kann nicht gleichbedeutend sein mit dem Ymir als ungewordenem Weltstoff. Er entstand als ein Eistropfen. „Aus den Eliwagar flogen Eistropfen, aus den Tropfen ein Thurse wuchs." Das wäre also das erste Lebewesen in der Zeit des auftauenden Eises! Seine eigene Entstehung ist noch rein mythisch. Aber bei ihm wird das Lebensproblem gestellt. „Sage mir", fragt der wißbegierige Odin „wie zeugte Kinder der kühne Riese, da er kein Weib gewann?", und die Antwort ist, daß unter seinen Armen das erste geschlechtsgeschiedene Paar entstanden sei: „Knabe und Maid wuchsen dem kühnen Thursen unterm Arm vereint". So haben wir in den Reifriesen die ersten menschenartigen Wesen, früher als Menschen

und selbst als die Götter. Sie stammen aus dem Eise, fast noch das Eis selbst, aber in ihnen wird das geschlechtsgebundene Leben. Und zwischen Ymir und dem Kosmos steht die Vorstellung der unzähligen Winter.

Die Widersprüche zwischen Völuspa und Wafthrudnirsmal sucht nun Snorri, der Verfasser der sogenannten jüngeren Edda, zusammenzureimen und baut das, was dort nur skizzenhaft angelegt ist, zu einer weitläufigen rationalistischen Schöpfungsgeschichte aus in den ersten Abschnitten der Gylfaginning.[1] Eine Evangelienharmonie nennt Neckel sie einmal in der Einleitung seiner Ausgabe. Und diese Kennzeichnung scheint mir auch im allgemeinen das tatsächliche Bestreben Snorris zu treffen, sie bedeutet aber andererseits nicht den Erfolg, daß es diesem Mythenbearbeiter tatsächlich gelungen wäre, die ganze ihm vorliegende eddische Dichtung in Einklang zu bringen. Er selbst hat sogar neue Widersprüche gebracht. Für Ymir tat er zunächst offensichtlich ein Wesentliches: Er entthronte ihn bewußt aus seiner Rolle als Welterstes, indem er ihn als Gewordenes hinstellte (c. 5). Er macht ihn zum Reifriesen und zum Anfang des Lebendigen. Man darf natürlich fragen, wie er dazu kam. Eug. Mogk in seinem schon (S. 232 Anm.) erwähnten Aufsatz „Zur Bewertung der Snorra-Edda usw." stellt nur die Tatsache fest. „Daß schon im Anfang der Zeiten das Urwesen Ymir dagewesen sein soll", sagt er, „paßt Snorri in seine Darstellung nicht" (S. 13). Ich glaube, daß hier verschiedene Gründe für den Mythendeuter Snorri maßgebend zusammenwirkten. Nicht der unwesentlichste scheint mir der gewesen zu sein, daß er stark beeindruckt war von einer ganz bestimmten antiken Weltentstehungserklärung, die ich unten (S. 242) aufzeigen werde. Sie war in den Uranfängen dualistisch, und dahinein paßte allerdings der Ymir der Völuspa nicht mehr. Aber auch ein äußerliches Recht zu seiner Neubestimmung des Ymir dürfte Snorri in seinen nordischen Mythen selbst gefunden haben. Ich halte es wenigstens für möglich, daß er den Frostriesen Hymir des Hymirliedes mit Ymir gleichsetzte. Der gehört aber ganz deutlich nicht bloß einer anderen Weltzeit an als der Ymir der Völuspa, sondern er ist auch bereits ein ausgesprochenes Lebewesen. Er wird so geschildert: „Der Kränkungsstifter kehrte erst spät, | der grimme Hymir, heim von der Jagd; | er kam in den Saal, es klirrte das Eis: | gefroren war sein Forst des Kinnes". (Übs. nach Genzmer.) Dieser Ymir ließ sich auch gut zusammenbringen mit dem im Wafthrudnirlied als Stammvater der Reifthursen genannten Ymir. Jedenfalls ist Snorris Ansatz nun so: Ymir ist gleichbedeutend mit dem Ältesten der Reifriesen, mit Aurgelmir, und er

[1] Vgl. „Die jüngere Edda", übertr. v. G. Neckel u. Fel. Niedner, 1925.

spricht es unzweideutig aus (c. 5): „Und es entstand eine Menschengestalt, das ist Ymir, den die Reifriesen Aurgelmir nennen, von dem stammen die Geschlechter die Reifriesen“, unter Berufung auf Wafthrudnirsmal und auf eine Stelle der Kurzen Völuspa.[1] Ymir ist also für Snorri nicht mehr das letzte Sein. Und ganz folgerichtig streicht er ihn jetzt in der betreffenden Völuspastrophe. Er führt diese wörtlich an (c. 4). Sie heißt aber nicht: „Urzeit war es, da Ymir hauste“ usw., sondern: „Urzeit war es, da nichts noch war“ usw. Daraus ergab sich ihm nun ein ganz neues Weltentstehungsbild: Das Werden Ymirs in der Eiszeit und das Werden des ersten Lebens steht jetzt im Mittelpunkt. Was vorher war, war eben das Nichts. Als Gangleri an die Dreieinigkeit die Frage richtet, was Gott denn getrieben habe, ehe Himmel und Erde gemacht wurden, da erhält er zur Antwort: „Da war er bei den Reifriesen“.[2] Und als derselbe Gangleri demselben dreieinigen Gottwesen, dem Hoch, dem Ebenhoch und dem Dritt, die Urfrage stellt: „Was war der Anfang? Was gab es vorher?“, da antwortet ihm dieses eben mit der gekürzten Völuspastrophe, also mit Weglassung des Ymir, und in lauter Negationen. Am Anfang steht eben für Snorri gleich hinter der gähnenden Leere das Eis als erstes bestimmtes Sein. Und in diese Weltperiode gehört das erste Leben, was Snorri dem Wafthrudnirlied entnimmt: „Aus dem Eliwagar flogen Eistropfen, aus dem Tropfen ein Thurse wuchs.“ Das tropfende Eis setzt aber außer dem Eis noch ein zweites voraus: Wärme. Und so stellt er denn, offenbar unter Anknüpfung an andere mythische Überlieferung[3], als Urzustand der Welt den Gegensatz von Niflheim und Muspellheim hin und kommt so zu einem dualistischen Weltanfang, zu dem Gegensatz von Kälte und Wärme und noch tiefer zu dem von Wasser und Feuer. Denn das Niflheim oder Nebelheim, das „schon so viele Menschenalter vor Erschaffung der Erde“ (c. 4) bestand, wird geschildert als mit einem Brunnen, Hwergelmir, in seiner Mitte ausgestattet und mit vielen ihm entströmenden Flüssen, und das Muspellheim als brennende Lohe, „unbetretbar für die, die dort fremd sind und nicht den dortigen Odel-

---

[1] Daß schon der Dichter des Wafthrudnirliedes diese Verquickung von Ymir und Aurgelmir vollzogen oder gar in seiner Quelle vorgefunden habe, wie Schröder in der genannten Arbeit (S. 7) vermutet — auch Mogk (S. 15) ist dieser Meinung —, das halte ich nicht für wahrscheinlich.

[2] Mogk bemerkt (S. 13) zu dieser Antwort: „Eine Bemerkung, deren Inhalt andere nordische Quellen nicht kennen.“ Das ist aber nach meiner Meinung auch ganz selbstverständlich, wenn man weiß, woher Snorri diesen ganzen Weltentstehungsansatz hat. Die ganze Bemerkung bedeutet auch wahrscheinlich nichts anderes, als daß Gott in der Gestalt als Feuer oder Hitze neben und mit dem Eise zugleich da war.

[3] Anders Mogk in seinem Aufsatz S. 14.

sitzen entstammen".[1] Während also das Wafthrudnirlied nur von den aus Eliwagar auffliegenden Eistropfen und von dem aus den Tropfen entstehenden Thursen spricht, hat Snorri diese Andeutungen erweitert durch die von einem Nifl- und einem Muspellheim und zugleich durch die Gegensatzpaare von Wasser und Feuer und von Kälte und Wärme und endlich auch — durch die von Weiblich und Männlich. Dem Ymir, dem lebendiggewordenen Tropfen, wachsen ja (c. 5) „unter dem linken Arm ein Mann und eine Frau", wofür sich Snorri wieder auf das Wafthrudnirlied berufen kann. Und Ymir selbst kann als das erste und ausgesprochen menschenartige Leben gelten — der in c. 4 genannte Surt, „der Landesverteidiger an der Grenze von Muspellheim", wirkt noch mehr elementenhaft —; in seiner Entstehung ist sozusagen der Punkt angegeben, wo sich der Übergang vollzieht von einer naturhaften Elementenverbindung zur geschlechtlichen Erzeugung. Sie wird so geschildert (c. 5): „Als der heiße Luftstrom auf den Reif stieß, so daß dieser schmolz und herniederträufelte, da wurden durch die Kraft dessen, der die Hitze sandte, diese Tropfen lebendig, und es entstand eine Menschengestalt, das ist Ymir." Es scheint mir nicht zuviel gewagt, wenn man auch diese „Kraft dessen, der die Hitze sandte" und lebendig macht, als das Feuer oder die Wärme,. hier als das Männliche ansieht und dementsprechend das Wasser oder die Feuchtigkeit als das Weibliche (vgl. auch S. 242).

Und nur nebenbei gehe ich ein auf die eigentümliche Rolle, die das Muspellheim an dieser Stelle der Snorra-Edda spielt.[2] Die Muspellsöhne sind sonst in der Edda schreckliche Gestalten des Verderbens, und der Muspell — ob man ihn nun persönlich auffaßt oder nicht — ist z. B. aus dem bayerischen Gedicht „Muspilli" als ein weltzerstörendes Feuer bekannt. Bei Snorri aber scheint der Begriff geradezu umgewertet ins Gute. „Die Südseite der Welt", heißt es in c. 4, „die Muspell heißt; die ist hell und hat heiteren Himmel" und in c. 5: „Wie von Nebelheim Kälte und lauter Widriges ausging, so war alles, was in der Nähe von Muspell lag, heiß und hell und das Klima . . . mild wie die windstille Himmelshöhe." Und diese andere Bewertung ist um so auffallender, weil Snorri gerade in demselben Abschnitt die Muspellsöhne auch wieder in ihrer entgegengesetzten Rolle erwähnt. Nun, durch seine Kosmogonie und durch seine literarische Vorlage — man sehe meine Ausführungen

---

[1] Hier etwa den biblischen Gegensatz von den Wassern und dem Geist Gottes darüber als wesentlich hinstellen, das würde ich für ein täuschendes Spiel halten. Wenn dieser Dualismus etwas Verwandtes hat, so werde ich unten (S. 238) den Grund angeben.

[2] Sowohl über das Muspell- wie auch über das Niflheim vergleiche man die Ausführungen Mogks (S. 14), die ich aber doch nicht ganz teile.

(S. 242) darüber nach — war Snorri gezwungen, das Feuer oder die Wärme als das Lebenerzeugende und damit als das Gute und Göttliche einmal anzusetzen und so einen Widerspruch hinzunehmen. Das Auffallende ist dann nur, daß er gerade die Bezeichnung Muspell dafür wählte, also einen Namen, der, wie wenigstens Mogk nach A. Olrik behauptet (S. 14) „sonst in der ganzen nordischen Überlieferung“ einen „unterirdischen Dämon“ bezeichne. Ich bin allerdings im Gegensatz zu Mogk der Meinung, daß für Snorri die Verbindung von Muspell und Feuer gegeben gewesen sein muß. Man sieht aus dieser ganzen Stelle aber zugleich auch, welch unzuverlässige Beweisführung es ist, wenn z. B. Will Erich Peuckert in seinem Aufsatz „Germ. Eschatologien“ (ARW 32, H. 1/2, 23), um den manichäischen Einfluß auf die Edda zu erweisen, vorbringt, daß „einzig die mandäisch-manichäische Welt“, dem Babylonischen folgend, den Norden als die gute, den Süden als die böse Gegend habe, und um die Übereinstimmung mit der Edda aufzuweisen, gerade auf Snorri verweist, der mit Muspell die „südliche Feuerwelt“ bezeichne. Die ganze moralische Verteilung der Himmelsrichtungen im Sinne Peuckerts ist in der Edda eben nicht gegeben.

Ich habe versucht, die Entstehung von Snorris Weltschöpfungslehre aufzuzeigen, und habe meine Erklärung, abgesehen von einem bloßen Hinweis auf eine von außen kommende Anregung, zunächst einmal in rein nordischen Bezirken gehalten. Da ergibt sich denn für Snorri ganz deutlich der Versuch, bereits vorhandene eddische Lieder und Mythen zu erklären, ihre Andeutungen zu einem Zusammenhang zu bringen, Widersprüche zu versöhnen und über das Ganze einen leichten christlichen Schimmer zu verbreiten.[1] Unverkennbar ist dabei besonders stark herausgekommen die Gegenüberstellung von Muspellheim und Niflheim mit einer ganzen Anzahl von Gegensatzpaaren, die ich wegen ihrer Wichtigkeit für die folgende Untersuchung hier nochmals zusammenstelle: Wasser und Feuer, Kälte und Wärme, Widrig und Angenehm, Weiblich und Männlich. Und besonders bedeutungsvoll wird dieser Gegensatz noch dadurch, daß aus ihm das erste Leben im eigentlichen Sinne entsteht, die erste „Menschengestalt“, der Ymir. Die Betonung gerade dieses Schöpfungsvorganges hat Snorri äußerlich ganz christlich begründet, aber auch nur äußerlich. Im Abschnitt 3 läßt er den „Dritt“, das eine Stück der göttlichen Dreieinigkeit, es aussprechen: „Doch sein“ (d. h. Allvaters) „größtes Werk ist, daß er den Menschen machte.“ So hat denn aus dem ganzen Vorgang der Welt-

[1] Da ist eine Auffassung, wie sie etwa auch A. Heusler vertritt (in RGG[2] unter „Edda“), wenn er so feststellt: „Er will Überliefertes ordnen und erklären“; und auch seine Beurteilung des Christlichen ist ähnlich: „Die christlichen Pinselstriche heben sich leicht ab.“

werdung seine Teilnahme am meisten erregt das Werden des ersten Lebens, und den Urbegriff der Edda, den Namen Ymir, hat er auf dieses übertragen.

Ich bin überzeugt, daß die nordisch-mythisch eingestellte Erklärung, wie ich sie im bisherigen gegeben habe, für das Zustandekommen der merkwürdigen Ymirkosmogonie des Snorri nicht entbehrt werden kann, daß man andernfalls dem Manne nicht gerecht wird. Ich habe zwar schon auf eine meines Erachtens entscheidende, von außen kommende Anregung hingewiesen (S. 235), aber man könnte zur Not auch ohne sie auskommen, so stark ist alles in nordische Vorstellungen getaucht, und ich verstehe es, falls man nur den Begriff „Gläubigkeit" nicht zu eng nimmt, wenn A. Heusler (an der in der Anm. S. 237 genannten Stelle) seine Meinung über diesen Teil der Snorra-Edda so zusammenfaßt: „Der Hauptteil gibt sich als Sprachrohr heidnischer Gläubigkeit." Wenn ich trotzdem im folgenden nach der von mir angewandten nordischen Erklärung eine und zwar ganz bestimmte fremde Beeinflussung nachweise, so ist das kein Widerspruch. Es liegt hier eben ein ganz eigenartiges Verhältnis von Fremdem und Bodenständigem vor, das man an diesem Beispiel nun einmal zu beobachten gut Gelegenheit hat. Die Suche nach fremden Quellen für die Edda überhaupt und besonders auch für die Snorra-Edda ist ja nichts Neues. Sie ist nach den verschiedensten Richtungen betrieben worden, nur daß ein bestimmter Zugriff nicht recht gelingen wollte.

Elard Hugo Meyer, ein Hauptvertreter der historischen Erklärungsart, wollte in Snorris Ymirdeutung eine Vereinigung von christlichen und platonischen Gedanken sehen. Er sagt in seinem Werk „Die Eddische Kosmogonie" (1891) 83: „Also vereinigt sich in diesem Schöpfungswerke nicht nur die antike Chaos- und Elemententheorie mit dem Abyssusgedanken der Genesis, sondern auch die in jenes eingreifende ‚virtus opificis' Platos mit der belebenden Kraft des hitzespendenden Heiligen Geistes der christlichen Theologie. Aus der in der christlichen Theologie vorgenommenen Mischung dieser beiden Lehren ist Snorris Geschichte von Ymirs Geburt hervorgegangen." In dieser Bestimmung ist Richtiges enthalten, aber sie genügt trotzdem nicht und entspricht nicht dem wahren Sachverhalt. Sie ist vor allem schon viel zu allgemein gehalten. Die Verbindung mit Plato und der christlichen Theologie ist viel einfacher zu erklären, als Meyer es sich denkt. Ich werde eine ganz bestimmte Quelle und Stelle nachweisen. Sodann aber erwecken Meyers Worte auch leicht eine falsche Vorstellung deswegen, weil sie die nordische Umsetzung der christlich-antiken Vorstellungen nicht würdigen, den nordisch-mythischen Gehalt. Der aus den Elivagar auffliegende Eistropfen, aus dem dann ein Thurse wird, und der Riese Ymir als der

Stammvater der Reifriesen haben von Hause aus mit Platos Urmaterie sicher nichts zu tun. Denn es ist auch nicht so, wie Meyer, seine Auffassung zuspitzend sagt (S. 85), daß „der böse neben Gott bestehende Ymir ... die böse neben Gott bestehende Materie der christlich-platonischen Kosmogonie" ist. Darin liegt doch eine Verkennung von Snorris ganzem Denken und seiner ganzen Einstellung vor. Ymir ist für diesen gar nicht die Urmaterie. Wozu hätte er es sonst nötig gehabt, ihn als Urwesen aus der Völuspa erst zu entfernen? Ymir ist vielmehr das erste Lebewesen. Und es liegt auch kein Platonismus in der Form zugrunde, daß Gott und die Materie gegenübergestellt werden, sondern — und das ist eher stoisch — die Urgründe sind zwei Materien, bei Snorri als Niflheim und Muspellheim bezeichnet, philosophisch ausgedrückt Wasser und Feuer, wovon das letztere seine Göttlichkeit mehr in seiner männlichen Kraft beweist. Im übrigen ist auch in der Entstehung der Lebewesen alles anders als in der Bibel dargestellt. Wenn Snorri die weitere Vermehrung des Urlebens so erzählt (c. 5): „Es wird erzählt, daß er im Schlaf anfing zu schwitzen (der Urriese), und da wuchsen ihm unter dem linken Arm ein Mann und eine Frau, und sein eines Bein bekam einen Sohn mit dem anderen", so hat er zunächst eine germanische Vorlage im Wafthrudnirlied: „Knabe und Maid wuchsen dem kühnen Thursen | unter dem Arm vereint: | der Fuß mit dem Fuß des Vielweisen zeugte | den sechsköpfigen Sohn."[1] Mir will es scheinen, daß bei dem Erklärer, d. h. bei Snorri, hier weniger christliche oder sonstwo hergeholte Vorstellungen mitspielten als Gedanken an die natürliche Wirklichkeit der Eiszeiten. Ob er das im Wafthrudnirlied ja nicht erwähnte Moment des Schlafes aus der Bibel entnahm (1. Mos. 2, 21), weiß ich nicht, ob er es gar aus dem Iranischen holte, wie Fr. R. Schröder will („Altgerm. Kulturprobleme", 1929, S. 131 u. ebenso „Germ. Schöpfungsmythen" I, S. 15 ff.)[2], ist mir noch zweifelhafter.

In meist anderer Richtung als Elard Hugo Meyer sucht Franz Rolf Schröder die Quellen der Edda. Er gehört zu einer Gruppe von Gelehrten, die an starke iranische Beeinflussung glauben. Meist steht bei ihnen R. Reitzenstein im Hintergrund. Von vornherein verdächtig erscheint mir dabei die große zeitliche Verschiedenheit, in der diese

[1] Fr. R. Schröder will („Germ. Schöpfungsmythen" I, 7) diese Angaben auseinandertrennen in „zwei verschiedene Überlieferungen". Der sechshäuptige Sohn soll zum Urriesen Aurgelmir und dessen Sippe gehören, das Zwillingspaar, Knabe und Mädchen, aber zum andern Urriesen, zu dem „Zwitter" Ymir. Das ist aber Künstelei.

[2] Man vgl. auch R. Reitzenstein u. H. Schaeder, Stud. z. ant. Synkretism. aus Ir. u. Griechenl., 1926, 219.

Beeinflussung erfolgt sein soll; die Spanne reicht sozusagen von der Urzeit bis in die Wikingerzeit. Ich habe erst kürzlich in einer Besprechung in der „Niederd. Zeitschr. f. Volksk." (13, H. 3/4, 179 ff.) gegen einen solchen Versuch Will-Erich Peuckerts (ARW. 32, H. 1/2: „Germ. Eschatologien") Stellung genommen.[1] Er lief darauf hinaus, eine manichäisch-mandäische Überlieferung von Weltuntergangsvorstellungen in der Edda, speziell in der Völuspa und vor allem in der sogenannten Kleinen Völuspa, als nachwirkend zu erweisen. Franz Rolf Schröder hat in den nun auch schon mehrmals hier erwähnten Schriften, in seinem Buch „Altgermanische Kulturprobleme", 1929, und nicht wesentlich anders auch in seinen beiden Aufsätzen „Germanische Schöpfungsmythen", I u. II (= „Germ.-Rom. Monatsschr." 19, 1931) gerade auch für unsern Ymir die iranische Herkunft behauptet. Im erstgenannten Buch erklärt er (S. 131) mit aller Bestimmtheit: „Ymir, der zweifellos aus persischer Quelle geflossen ist", bezeugt „die Existenz eines gleichen Mythus im Iran, nur, daß wir ihn nicht mehr nachweisen können". Ich will zwar nicht behaupten, daß zwischen iranischen und nordgermanischen religiösen Vorstellungen keine besonderen Beziehungen bestehen — von Einzelheiten ganz abgesehen, verdient vor allen der so stark hervortretende Dualismus Beachtung —; ich sage nur, daß die Art der Zusammenhänge noch wenig geklärt ist und daß nach meiner Ansicht die bisherigen Methoden der Untersuchung mehr verwirrend als aufklärend gewirkt haben. Wie Schröder in einem iranistischen Übereifer befangen ist, mag man schon daraus ersehen, daß er es für richtig hält, für die bei Snorri so naiv eingeführte göttliche Dreieinigkeit (c. 2) — es sind dort drei Männer in „drei Hochsitzen übereinander"; der eine heißt Hoch, der andere Ebenhoch und der oberste Dritt — das so nahe liegende christliche Vorbild abzulehnen und für diese „nordische Trinität" (so „Germ. Schöpfungsmythen" I, 1) lieber auf den dreigestalteten Mithras, den *Μίθρας τριπλάσιος*, zu verweisen. Und das, obwohl doch bekanntermaßen die mittelalterliche christliche Kunst die Dreieinigkeit oft so, d. h. übereinander, dargestellt hat, wie man das z. B. in Dürers „Allerheiligenbild" von 1511 sehen kann: Am Kreuz Christus, dicht darüber der Kopf von Gottvater und ganz oben, als Taube, der Heilige Geist.[2] Für Schröder aber ist beweiskräftiger („Altg. Kulturpr." 120) jenes Bild im Dieburger Mithräum, wo aus einem Stamm drei gleiche Mithrasköpfe herauswachsen, während Snorris Angaben von

---

[1] S. dazu auch Fr. Pfister, Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben 1936, 122 ff.

[2] Das bei Mogk „Zur Bew. d. Snorra-Edda" usw. zu S. 12 aus dem cod. Ups. wiedergegebene Bild scheint mir eine bloße Illustration der Snorra-Szene zu sein.

einem Hoch, Ebenhoch und Dritt als Oberstem hier kaum einen Rückhalt haben. Und weil „die Mithrasreligion ... die Trinitätslehre bereits früher als das Christentum durchgeführt“ habe, deswegen will er noch für das 13. nachchristliche Jahrhundert lieber mithrischen Einfluß annehmen.

Nicht bloß der Ymir der Völuspa, auch der Ymir des Snorri stammt nach Schröder aus dem Osten. Er spricht es („Altg. Kulturpr.“ 134) klipp und klar aus, „daß wir es hier tatsächlich mit einem chaldäisch-persischen System zu tun haben“; und etwas vorsichtiger in „Germ. Schöpfungsm.“ I 3: „Es dürfte manches dafür sprechen, daß die Heimat dieser Lehre im Iran zu suchen ist.“ Er geht aus von dem in Snorris Ymirdeutung so stark hervortretenden Dualismus. Der Weg seiner Beweisführung führt dann über eine schon von Reitzenstein („Stud. z. ant. Synkr.“ 112 ff.) behandelte arabische Schrift des 8. nachchr. Jahrhunderts zurück zu einer an sich verlorenen Awesta-Schrift, dem Dāmdād-Nask, deren Entstehung von Albr. Goetze aber in die Zeit vor Plato festgesetzt wurde. Das einschlägige Stück der arabischen Schrift, das also seinerseits in letzter Linie wieder auf den Dāmdād-Nask zurückgehen soll, behauptet die Übereinstimmung zwischen Makro- und Mikrokosmos und stellt als Grundgesetz der beiden Welten auf: „Das Wirkende (*τὸ ποιοῦν*) sei die Bewegung, die Bewegung sei die Wärme und das sei die Männlichkeit, und die Wirkung (*τὸ πάσχον*) sei die Ruhe, die Kälte, die Weiblichkeit, und aus diesem Männlichen und Weiblichen, Kalten und Warmen entständen die vier Grundelemente.“[1] Diese Gegenüberstellung erinnert in der Tat an den Ymir-Dualismus bei Snorri, den ich selbst noch schärfer als Schröder aufgezeigt habe. Zwar fehlt in der Gegensatztabelle des arabischen Schriftstellers gerade das Paar, von dem ich bei Ymir ausging: Feucht-Warm. Daß aber ursprünglich auch das Feuchte in die Liste gehörte, beweist das bei Reitzenstein angefügte Aristoxenoszitat: „*Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν· τὸν δὲ ἐκθέσθαι αὐτῷ δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἴτια, πατέρα καὶ μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος, τοῦ δὲ φωτὸς μέρη θερμόν, ξηρόν, κοῦφον, ταχύ, τοῦ δὲ σκότους ψυχρόν, ὑγρόν, βαρύ, βραδύ· ἐκ δὲ τούτων πάντα τὸν κόσμον συνεστάναι ἐκ θηλείας καὶ ἄρρενος.*“

Diese so stramm aufgebaute Zusammenstellung von Gegensätzen stammt aber nach meiner festen Überzeugung nicht aus dem Dāmdād-Nask. Sie selbst ist griechisch, und zwar speziell pythagoreisch-aristotelisch, trotz der Verweisung des Aristoxenos auf den Chaldäer Zaratas. Ihre vorpythagoreische Herkunft, das mag eine Frage für sich sein.

[1] Ich gebe die Übersetzung nach Schröder, der sich seinerseits wieder an Reitzenstein 116 hält.

Wenn wir aber im 13. Jahrh. n. Chr. diese Liste oder wenigstens noch ihre Umrisse auf Island finden, dann haben wir keinen Anlaß, auf eine verlorene Awesta-Schrift zurückzugreifen.

Das sage ich mit um so größerer Bestimmtheit, weil ich glaube, zeigen zu können, daß, falls überhaupt für Snorris Ymirdeutung eine fremde Beeinflussung in Frage kommt, diese ganz eindeutig festzustellen ist und zwar eine solche, daß die angebliche iranische daneben ganz verschwindet. Es ist eine Stelle bei einem lateinisch-christlichen Schriftsteller: *Lactanz* „divinae institutiones" II, c. 9, § 15ff. Da steht folgende Kosmogonie: „Die Welt beruht letzten Endes auf zwei entgegengesetzten Prinzipien, auf Wärme und Feuchtigkeit, die die Gottheit in wunderbarer Weise, um alles zu erhalten und hervorzubringen, erdacht hat". Und gleich im nächsten Satze wird der Begriff der Feuchtigkeit durch den der *Kälte* ergänzt; denn es wird gesagt: Da in Wärme und Feuer die „virtus" Gottes lebe, so hätten, wenn nicht die „materia" *von Kälte und Feuchtigkeit* die Glut und Gewalt jener ersten Macht gemäßigt hätte, *nichts entstehen und nichts zusammenhalten können, ohne sofort zu verbrennen und unterzugehen.* Ich halte es hier für nicht ausgeschlossen, daß in dem Gegensatz von virtus und materia ein vielleicht nur halbbewußtes und an sich natürlich unberechtigtes etymologisches Spiel „Männlichkeit — Mütterlichkeit" vorliegt. Auf jeden Fall aber denke ich bei den hervorgehobenen Worten des Lactanz an die so merkwürdigen des Snorri: „Doch zu allererst gab es auf der Südseite die Welt, die Muspell heißt; die ist hell und hat heiteren Himmel, die ganze Gegend loht und brennt *und ist unbetretbar für die, die dort fremd sind und nicht den dortigen Odelsitzen entstammen.*" Das ist die Art, wie Snorri „umkostümiert", und als Beispiel dafür sehr lehrreich. Und ich denke auch bei den Worten des Lactanz von der „*Kraft Gottes in der Wärme und im Feuer*" („virtus dei in calore et igni") an die Snorris *von der „Kraft dessen, der die Hitze sandte*". Und wir würden von Lactanz aus tatsächlich leicht verstehen, warum er den eddischen Dämon Muspell — der dann allerdings Beziehung zum Feuer gehabt haben muß — hier so naiv ins Göttliche umstilisierte. Lactanz aber fährt fort mit einem Hinweis auf Philosophen und Dichter, nach denen die Welt auf einer „zwieträchtigen Einheit" beruhe. Heraklit, der die Welt aus Feuer entstehen lassen wollte, sei ebenso im Irrtum befangen gewesen wie sein Gegenpart Thales mit seiner Lehre vom Wasser als Urstoff. Jeder habe etwas Richtiges gesehen, aber keiner die ganze Wahrheit. Denn die *Mischung*, nicht gerade von Wasser und Feuer, aber von Feuchtigkeit und Wärme, sei *der Quell des Lebens.* Und hier verweist er auf die bekannte Ovidstelle (Met. I, 430ff.) „. . . vapor

umidus omnes res creat et discors concordia fetibus apta est.“ Und er fügt hinzu, das eine sei gleichsam ein männliches Element, das andere ein weibliches, das eine aktiv, das andere passiv. Die Ausführung geht dann noch weiter. Vor allem wird noch auf die Verwendung von Wasser und Feuer in römischen Hochzeitssitten verwiesen, was eine Erinnerung an den Ursprung alles Lebens sei. Und ich denke hierbei an Snorris Worte (c. 5): „Und als der heiße Luftstrom auf den Reif stieß, so daß dieser schmolz und niederträufelte, da wurden durch die Kraft dessen, der die Hitze sandte, diese Tropfen lebendig, und es entstand eine Menschengestalt, das ist Ymir.“

Diese Lactanzkosmogonie ist es, die als Anregung für Snorris Ymirkosmogonie meiner Meinung nach allein in Frage kommt. Sie ist wie diese eine ausgesprochene Lebenskosmogonie. Sie ist aber ihrem Wesen nach nicht orientalisch, sondern von reinstem griechischem Geist, allerdings ein spätes Erzeugnis, in dem sich fast sämtliche großen griechischen Weltanschauungen mischen: Ganz deutlich treten hervor Heraklit und Thales, dazu sind erkennbar Plato, Pythagoras, Aristoteles — und endlich die Stoa. Ich habe ihre Herkunft in einer früheren Arbeit einmal untersucht („Zu den ant. Chaoskosmogonien“ im ARW. 28, H. 3/4, 260ff.). Ich habe sie damals eingereiht in die Gruppe der Chaoskosmogonien und als zugehörig betrachtet zu einer Untergruppe, bei der das Chaos als ein confusum gedeutet wurde, mit etymologischer Herleitung des Wortes von χεῖσθαι resp. συγχεῖσθαι. Und ich habe angenommen, daß schon Ovid sie kennt. In letzter Linie halte ich sie für stoisch: Der vapor umidus ist der Urzustand der Welt, worin zugleich Gott und Materie schon eine Einheit bilden. Bei Lactanz ist sie etwas christlich aufgemacht: die Gottheit wird noch einmal eigens übergeordnet, sie hat die beiden bisher letzten Wesenheiten „in wunderbarer Weise erdacht“. Bei Snorri endlich ist sie in nordisches Naturempfinden einbezogen.

Ich stelle noch einmal die Frage: Ist es denn überhaupt nötig, sie für Snorri anzunehmen, kommt man nicht ohne sie aus? Und ich antworte: Wenn es auch nicht unbedingt ausgeschlossen erscheint, daß ein phantasiereicher Kopf aus nordisch-mythischen Bestandteilen allein gerade diese Ymirdeutung gewonnen hätte, so ändert sich das Urteil doch, nachdem eine Kosmogonie von so überraschender Ähnlichkeit auftritt. Man hat dann das Recht, eine Berührung mit ihr anzunehmen, falls nicht etwa ihre Kenntnis aus äußeren Gründen bei dem nordischen Erklärer ausgeschlossen ist.

Nun ist Snorris Bildung und Arbeitsweise gerade ein wenig gelöstes Problem. Saemund Siegfusson, der Priester, der angebliche Verfasser der Liederedda, hatte — ich stütze mich da zunächst auf G. Neckel

(„D. jüngere Edda“ 10) — in Paris studiert. Für ihn wäre eine Bekanntschaft mit den „göttlichen Unterweisungen“ des Lactanz nicht bloß denkbar, sondern beinahe selbstverständlich. Bei Snorri Sturluson ist die Sachlage etwas schwieriger, weil unklarer. Über dessen Lateinkenntnisse urteilt Neckel im „Reall. d. Germ. Altk.“ (von Joh. Hoops, 4., 1918/19) so: „Ob er mehr Latein verstanden hat als ein paar Brocken, ist fraglich“ (S. 196). In der Einleitung zu seiner „jüngeren Edda“ (1925, 11) drückt derselbe Verfasser sich etwas gewundener aus: „So hat denn auch noch niemand lateinische Vorbilder hinter ihr“ (Snorras Edda) „vermutet. Dies beruht nicht darauf, daß es solche Vorbilder in keinem Sinne gegeben hat, sondern darauf, daß das sichere isländische Sprach- und Stilgefühl den Mustern keine merkbare Einwirkung hat verstatten wollen.“ Mogk seinerseits in seiner Abhandlung „Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums“ (1932; s. S. 232 Anm.) bestimmt (S. 18) den Snorri als einen „Gelehrten . . ., der in der profanen und gelehrten Literatur seiner Heimat zu Hause war“, und von dieser isländischen Heimat behauptet er (S. 3), „daß die abendländische Literatur, namentlich die scholastische, in reicher Fülle“ dahin „gekommen“ sei. Und ich meine so: Ob Snorri Latein oder gar viel Latein kannte, ist schließlich, für unseren Fall wenigstens, nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Denn auch, wenn er nicht selbst Latein verstanden hat, so ist doch sicher die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht ausgeschlossen, daß er, der in unmittelbarer Beziehung zu Sämunds Familie und Sämunds Tradition Stehende, eine Stelle aus einem kirchlich philosophischen Schriftsteller auch durch eine Übersetzung oder einen Übersetzer kennen gelernt haben kann.

Wie er sie nun aber benutzt, das ist für uns das Wichtige: Er liest die Lactanzstelle von der Entstehung des Lebens, von einer Urzeugung, aus Wasser und Feuer bzw. ans Feuchtigkeit und Wärme. Und in seiner mit germanisch mythologischen Vorstellungen und zugleich mit germanischem urtümlichem Naturgefühl erfüllten Seele ersteht sofort die Erinnerung an jene Verse des Wafthrudnirliedes, wo der erste Thurse, der Urriese, aus den aus Eliwagar fliegenden Eistropfen erwächst. Auf diesen Anfang der Welt, auf dieses erste Lebendige, christlich gesagt, auf das sechste Tagewerk Gottes, stellt sich nun sein kosmogonisches Denken ein, entsprechend dem Lactanz, wo ja auch diese Quellen des Lebens, das Feuchtkalte und das Warme, das Ursein darstellen. Auf diesen Vorgang überträgt er den Urbegriff der Völuspa, den Ymir. Aus seinem lateinischen Schriftsteller entnahm er nur ein abstraktes, begriffliches Schema. Aber es offenbarte ihm in seinem weitgreifenden Dualismus einen Sinnzusammenhang mit den Reifriesen der nordischen

Vorstellung, den Vorgängern von Göttern und Menschen. Soweit wir da von einer „Quellenbenutzung“ sprechen wollen, ist sie so ganz anders, als wie wir heute das Wort gewöhnlich gebrauchen. Es ist nur eine Anregung, auf Grund deren er nun, unter Festhaltung seiner nordischen Vorstellungen und Namen, seines Ymir, seines Muspellheim, seines Niflheim, seines Hvergelmir, seiner Eliwagar usw. diese zu einem allerdings neuen Sinn verbindet. Das Aufgenommene benutzt er ganz als freies Eigentum, er überträgt es ganz in nordische Anschauung und Phantasie, kurz, in die nordische Welt. Das ist mehr als eine bloße Umkostümierung. Der ursprüngliche Naturgehalt seiner Mythen, z. B. die Vorstellung von den unzähligen Wintern der Weltzeit und von dem gewaltigen Kampf, nicht der philosophischen Elemente, sondern der tatsächlichen Naturmächte, das alles lebt auch in seinen Neudeutungen. Von einer „Nachäffung der Dreieinigkeit und anderer christlichen Wahrheiten, wie z. B. der Weltschöpfung“ zu sprechen, wie Neckel es tut („Reall. d. germ. Altk.“, 196), halte ich für ein zu hartes Urteil. Aber Neudeutungen sind seine Aufstellungen.

Ich stelle zum Schluß die Ergebnisse meiner Arbeit noch einmal übersichtlich zusammen. Ich habe 1. gezeigt, was hinter der Ymirdeutung der Snorra-Edda steckt und wie sie zustande gekommen ist. Ich habe diesen Snorri-Ymir scharf abgesetzt von dem Ymir der Völuspa und dadurch verhüten wollen, daß in Zukunft wieder durch die Vermischung der beiden falsche religionsgeschichtliche Schlüsse gezogen werden. Ich habe 2. von diesen falschen Schlüssen namentlich die ganz abgewiesen, die aus dem Snorri-Ymir religiöse Urvorstellungen von einem Urzwitter und einem Fruchtbarkeitsdämon machen wollen, und ebenso die, die eine aus der Fremde geholte Vorstellung von dem Urmenschen etwa des Manichäismus hier wirksam sehen wollen. Ich habe 3. die Benutzung des Lactanz und zwar die einer ganz bestimmten Stelle daraus nachgewiesen und durch diesen bestimmten Nachweis das weitschweifige Suchen nach allen möglichen Richtungen hin verhindern wollen. Ich habe mich mit Absicht beschränkt auf eine einzige Sache, auf den Ymir, und weiß, daß für viele andere Dinge die Lösung noch offen bleibt. Ich hoffe aber, daß ich in der Beschränkung auf Snorris Ymirdeutung doch einen, wenn auch bescheidenen Beitrag geliefert habe zu der Aufgabe, die Jan de Vries in seiner „Altgerm. Religionsgesch.“ (1 [1935] 40) so hingestellt hat, „den Zusammenhang der Eddalieder untereinander und ihre Beziehungen zu etwaigen außergermanischen Literaturprodukten festzustellen, ist eine ebenso notwendige Voraussetzung für die religionsgeschichtliche Forschung wie die Beantwortung der Frage, auf welcher Grundlage Snorri seine systematische Darstellung der heidnischen Mythologie zusammengestellt hat“.

LEGENDEN VOM TOD DER GOTTESVERÄCHTER

VON *WILHELM NESTLE* IN STUTTGART-DEGERLOCH

Οὐ χρὴ μάχεσθαι πρὸς τὸ θεῖον, ἀλλ' ἐᾶν.
Eur. Mel. desm. Fr. 491.

Unter den Werken des Lactantius ist uns die Schrift des L. Caecilius „*De mortibus persecutorum*“ erhalten, deren Verfasser[1] es sich zur Aufgabe macht, von den Anfängen des Christentums an bis auf seine Zeit die Todesarten der Verfolger der Kirche zu schildern, durch die sie Gott als Feinde seines Reiches bestraft hat *sero id quidem, sed graviter et digne* (1, 5). Er führt dies von Nero bis auf Maximinus Daja (305—313) durch und faßt das Ergebnis seines geschichtlichen Rückblicks in die Worte: *Hoc modo Deus universos persecutores nominis sui debellavit, ut eorum nec stirps nec radix ulla remaneret* (50, 1). Wie man sieht, handelt es sich um einen besonderen Typus sowohl des menschlichen Frevels als auch der sich gegen diesen auswirkenden göttlichen Macht und Gerechtigkeit. Das Besondere besteht darin, daß sich der Mensch bewußt und absichtlich dem offenbaren Wollen und Wirken der Gottheit entgegenstemmt, sich mit ihrer Macht zu messen und sich so gewissermaßen selbst an ihre Stelle zu setzen sucht. Dadurch wird er zu ihrem erklärten Feind, zum θεομάχος. Dementsprechend ist auch die Strafe, die ihn trifft, eine besondere: ein gewaltsamer Tod etwa durch Ermordung oder mit gesteigerten Schmerzen verbunden, unter Umständen auch mit äußerer Demütigung, oder herbeigeführt durch eine ungewöhnliche, in abschreckenden Formen verlaufende Krankheit, endlich durch Ausrottung seines Geschlechts. Ob diese Strafe sogleich nach der frevelhaften Tat oder erst nach geraumer Zeit erfolgt, tut nichts zur Sache; das Ausschlaggebende ist, daß sie sicher eintrifft, und zwar noch im diesseitigen Leben, nicht etwa erst nach dem Tode. Es liegt auf der Hand, wie nahe sich diese Gedankengänge mit der Schrift des Plutarch *Περὶ τῶν βραδέως ὑπὸ τοῦ θείου τιμωρουμένων* berühren, deren Idee ja auch in den oben zitierten Worten (*sero id quidem*) anklingt. Die Vermutung, daß außer diesem Gesichtspunkt zweiter Ordnung auch der vorhin entwickelte

[1] Die Frage nach der Verfasserschaft des Lactantius, von der J. Burckhardt sich später überzeugte (Die Zeit Konstantins d. Gr.[3] 1898, 41, 4) kann hier nicht erörtert werden.

Grundgedanke der lateinischen Schrift nur aus dem Heidnischen ins Christliche übertragen sei, drängt sich daher auf. Sie wird für bewiesen gelten können, wenn sich auch in der Antike der Glaube nachweisen läßt, daß Menschen, die sich in besonderem Sinn als Verächter und Feinde der Götter betätigten, von diesen auch durch eine besonders auffallende Todesart bestraft wurden. Dieser Beweis soll hier erbracht und außerdem gezeigt werden, daß diese Todesarten und Strafen z. T. den von dem christlichen Verfasser erwähnten, ähnlich sind und daß sichtbare Verbindungslinien von der antiken zur christlichen Literatur dieser Art hinüberführen.

1. DIE MYTHISCHE VORSTUFE DES ΘΕΟΜΑΧΟΣ

Schon der Mythus kennt eine ganze Reihe von Persönlichkeiten, die sich durch ihren Trotz und ihre Überhebung als *θεομάχοι* erweisen. Bei Homer zwar erscheint es fast als eine Auszeichnung der kühnsten Helden, wie des Diomedes, wenn sie der Dichter den unmittelbaren Kampf mit Schwert und Lanze gegen Götter, wie Ares und Aphrodite aufnehmen läßt[1]; aber es klingt demgegenüber fast wie eine Warnung des von dem Bewußtsein der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der Menschen erfüllten Dichters des *Z*, wenn er den Lykier Glaukos, ehe er den Kampf mit Diomedes beginnt, vorher sich vergewissern läßt, ob er nicht etwa einen Gott vor sich habe; denn

οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην.[2]

Bei andern, die sich eines besonders schweren Frevels gegen eine Gottheit schuldig gemacht hatten und die in der Odyssee als „Büßer" in die Unterwelt versetzt sind, wie Tantalos, Tityos und Sisyphos, scheint ihre Bestrafung ursprünglich in der Oberwelt gedacht gewesen zu sein, wurde doch auch Ixion, der, auf ein Rad gespannt, durch den Luftraum gewirbelt wurde, in späterer Sage den Hadesbewohnern zugesellt. Von Tantalos wissen wir, daß der Ort seiner Strafe ursprünglich der Sipylos war, wo ein über seinem Haupte schwebender Felsblock jeden Augenblick auf ihn herabzustürzen drohte.[3] Doch scheiden diese Frevler aus unserer Betrachtung aus, da sie zwar für ihre Verbrechen außergewöhnliche Strafen empfangen haben, nicht aber besonderen Todesarten verfallen sind.

Dagegen gehören hierher eine Reihe von Heroen, die sich göttliche Ehren anzumaßen oder den Kampf gegen Götter aufzunehmen versuchten.

---

[1] *E* 335 ff. 850 ff.

[2] *Z* 129, wozu vgl. H. Diels, Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1910, 12, 7.

[3] *λ* 576 ff. Ath. VII 281 B. Ixion bei Apoll. Rhod. III 62. Diod. IV 69. Vgl. Preller-Robert, Griech. Myth.[4] (1894) 821 ff.

An der Spitze stehen Keyx und Alkyone, deren Hochzeit schon ein Hesiodisches Epos besang. Sie nannten sich wechselsweise Zeus und Hera und kamen wegen dieses Übermutes um, indem sie von Zeus in Vögel verwandelt wurden, die nach ihnen heißen.[1]

Deutlicher als die dürftigen Notizen über dieses Paar spricht die Überlieferung über Salmoneus. Dieser, ursprünglich König in Thessalien, gründete eine Stadt in Elis, nannte sich selbst Zeus, suchte Donner und Blitz des Gottes künstlich nachzuahmen und nahm die diesem dargebrachten Opfer für sich in Anspruch. Zeus bestrafte ihn für seine Gottlosigkeit, indem er ihn mit dem Blitz zerschmetterte und die von ihm gegründete Stadt mit samt den Einwohnern vernichtete. Bei Sophokles wurde er zum Helden eines Satyrspiels. Die spätere Sage versetzte auch ihn in die Unterwelt. Weinreichs Vermutung, daß Salmoneus ein vorgriechischer Gottkönig war, der sich der indogermanischen Zeusreligion widersetzte, wie Pentheus der Dionysosreligion, und so zum *θεομάχος* wurde, ist sehr einleuchtend.[2] Er ist die erste deutliche Gestalt dieses Typus.

Ein zweiter Himmelsstürmer dieser Art ist Bellerophontes, der Enkel des Sisyphos, des Bruders des Salmoneus. Homer weiß von ihm nur, daß er nach einer Anzahl von Heldentaten „allen Göttern verhaßt wurde und im Aleischen Gefilde allein umherirrte, sich abhärmend und die Pfade der Menschen vermeidend." Pindar kennt, wie auch schon Hesiod, die Sage vom Pegasos, will aber das Endschicksal des Helden verschweigen. Er erzählt, daß er auf dem Flügelroß sich gen Himmel geschwungen habe und in die Versammlung des Zeus gelangt sei, deutet aber das „bittere Ende", das auf die „unrechtmäßige süße Freude" folgte, nur an. Erst der Scholiast zu der Homerstelle sagt, daß Zeus, als Bellerophontes auf dem Pegasos in den Himmel reiten wollte, ihm eine Bremse sandte, worauf das Roß den Reiter abwarf und dieser in die Aleische Ebene in Lykien abstürzte, in der er verkrüppelt umherirrte. Dieses Umherirren bildete schon eine *ἀπορία* für die antiken Homererklärer. Man könnte an eine geistesverwirrende Krankheit, eine Art Melancholie, denken. Darüber, daß Bellerophontes den Versuch, sich in die Gesellschaft der Götter einzudrängen, mit der Vernichtung seines Heldentums und seines Lebensglücks büßen mußte, kann ein Zweifel nicht bestehen. Bei Euripides, der nach seiner Art in die alte Sage die Probleme seiner Zeit hineintrug, wurde er zum Gottesleugner.[3]

---

[1] Hes. Fr. 177 ff. (Rz.). Apollod. Bibl. I 7, 4, 1. Clem. Alex. Protr. IV 53 (Katalog der sich selbst Vergötternden).

[2] λ 236. Hes. Fr. 27, 5. 181 (Rz.). Pind. Pyth. IV 143. Soph. Fr. 494 ff. Virg. Aen. VI 585 ff. Apollod. I 9, 7, 7. Diod. IV 68. O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus (Tübinger Beitr. zur Alt. Wiss. 18 [1933] 86 ff.).

[3] Z 155—202 mit Schol. A zu v. 155. Hes. Theog. 325. Pind., Ol. 13, 64 ff.

Eine dritte Gestalt solch frivolen Charakters ist Kapaneus. Er muß schon in der Thebais vorgekommen sein, aus der die Tragiker schöpften. Aischylos schildert diesen „Riesen“ als überheblichen Prahler, der „die Götter nicht ehrt“ und als Sterblicher überschäumende Worte gegen Zeus gen Himmel sendet, wofür ihn dieser mit seinem Blitz treffen wird. Und so geschieht es. Noch deutlicher enthüllt uns Euripides seine Hybris: er hätte gelästert, daß selbst das erhabene Feuer des Zeus ihn an der Eroberung Thebens nicht hindern werde. Dadurch, daß er dem Willen des Zeus zu trotzen sucht, wird er zum *θεομάχος* und büßt dies mit seinem Tode.[1]

Prometheus, der trotzige Titane, der sich wider Zeus und die Herrschaft der „jungen Götter“ auflehnt[2], der das himmlische Feuer stiehlt und es gegen den Willen des höchsten Gottes den Menschen bringt, um ihnen die Kultur zu ermöglichen, ist zwar ein *θεομάχος* par excellence und bekommt die Macht des Zeus in furchtbarer Strafe zu fühlen, kann aber, da er selbst Gott ist, nicht sterben und erzwingt schließlich die Anerkennung seiner Schöpfung durch Zeus mittelst der Preisgabe des seine Herrschaft gefährdenden Geheimnisses.

Steht bei der Prometheussage der Kampf zweier Göttergeschlechter im Hintergrund, so handelt es sich auch in den folgenden Fällen, ähnlich wie wir es schon bei Salmoneus gesehen haben (S. 248), um Religionskämpfe aus frühgriechischer Zeit. Wenn wir hören, daß Zeus den Asklepios mit dem Blitz tötete, weil er durch Auferweckung von Toten die Naturordnung durchbrach, so scheint diese Motivierung ebenso späterem Denken zu entstammen, wie die von Pindar dem Heilgott zugeschriebene Gewinnsucht.[3] In Wirklichkeit dürfte wohl auch hier die Erinnerung an den Kampf der Zeusreligion gegen einen mächtigen Lokaldämon vorliegen, der mit seinem Kultus sich ihr unter- und einordnen mußte. Gilt doch Asklepios bei Homer noch nicht als Gott, sondern nur als „untadeliger Arzt“.[4] Und nach einer allerdings späten Nachricht scheint sogar sein Geschlecht noch von der Feindschaft der Götter verfolgt worden zu sein: denn, wie Lukian berichtet, starb „der Sohn des Podaleirios“, also der Enkel des Asklepios, Nikomachos, von dem sich die Familie des Aristoteles herleitete, an der Würmerkrankheit[5], von

Isthm. 7, 44 ff. Eur. Fr. 285 ff., besonders 286. E. Bethe bei Pauly-Wissowa III 241 ff. A. Rapp bei Roscher, Myth. Lex. I 772 ff.

[1] Aisch. Sept. 422 ff. Soph. Ant. 127 ff. Öd. Col. 1318 f. Eur. Phoin. 1172 ff. Hik. 496 ff.

[2] Aisch. Prom. 95, 439. *τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεούς* 975. Weiteres Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1907, 235 ff.

[3] Pind. Pyth. 3, 54 ff. Aisch. Ag. 1022 ff. Diod. IV 71; vgl. v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros (1886) 64. Preller-Robert, Griech. Myth.[4] 514 ff.

[4] Δ 194. Ω 518. [5] Luk. Alex. 59. Paus. IV 3, 10; 30, 3. Diog. L. V 1.

der, wie wir sehen werden, Gottesverächter mit Vorliebe heimgesucht werden.

Auch das Eindringen der Dionysosreligion in Griechenland hat im Mythus ihre Spuren hinterlassen. Dionysos gehört bei Homer noch nicht zu den Olympiern, erfreut sich aber immerhin schon des Schutzes des Zeus. So erhebt sich hier nicht wie bei Salmoneus, Prometheus, Asklepios ein Kampf zwischen Gott und Gott, sondern es sind Menschen, die sich der Verehrung des fremden Gottes widersetzen. Der erste dieser Dionysosfeinde ist der Thrakerkönig Lykurgos, der die „Ammen" des Dionysos und den Gott selbst verfolgt, so daß er (wie Hephaistos im *Σ*) in den Tiefen des Meeres bei Thetis Zuflucht suchen muß. Dieser Kampf des Lykurgos gegen Dionysos wird aber schon als ein solcher gegen „die himmlischen Götter" überhaupt aufgefaßt und deshalb wird der Götterfeind (wie Bellerophon S. 248) „allen unsterblichen Göttern verhaßt" und von Zeus mit Erblindung bestraft, worauf er nach kurzer Zeit stirbt.[1] Diese Grundzüge der Sage, die Eumelos in seinem Epos „Europia" behandelte, wurden später noch erweitert. Aischylos nahm sie zum Vorwurf seiner „Lykurgie". Nach Sophokles lästerte Lykurgos den Gott und wurde dafür in ein Felsgemach eingeschlossen, wo er für seine *μανία* büßen mußte.[2] Nach der spätesten Form der Sage wird der König von Dionysos in Wahnsinn versetzt, so daß er seinen Sohn Dryas für einen Weinstock hielt und mit der Axt ihn erschlug und verstümmelte. Wieder zu Verstand gekommen, wurde er von den Edonern, über deren Land der Gott Unfruchtbarkeit verhängt hatte, auf das Paggaiongebirge geführt und „nach dem Willen des Gottes von Pferden zu Tode gebracht". Hierbei ist wohl an Vierteilung, also Zerreißung zu denken; nach Hyginus wirft Bakchos selbst den Lykurg auf dem Rhodopegebirge seinen Panthern vor.[3]

Wie Lykurg in Thrakien, so widersetzt sich Pentheus in Theben, der Geburtsstadt des Gottes, der Verehrung des Dionysos. Euripides „Bakchen" führen uns den Kampf vor. Der König sucht ihn zuerst in seinen Anhängern und seinem vermeintlichen Priester zu treffen und erfährt schon hierbei die Übermacht des Gottes. Bei dem Versuch, die Mänaden zu belauschen, wird er von der eigenen Mutter Agaue in der dionysischen Raserei für einen Löwen gehalten und von der wilden Meute der Mänaden getötet und zerrissen. Euripides hat für die Haltung des Pentheus die Worte *θεομάχος* und *θεομαχεῖν* geprägt; sie sind vor

[1] Z 130 ff. mit Schol. A: *οὐκ ἀμισθὶ δυσσεβήσας ἔδωκε τὴν ἐξ ἀνθρώπων δίκην.*

[2] Eumelos Fr. 10 (Kinkel). Aisch. Bass. Fr. 23 ff. Edoner Fr. 57 ff. Neaniskoi Fr. 146 ff. Lyk. (Sat.) Fr. 124 ff Soph. Ant. 955 ff.

[3] Apollod. III 5, 1, 4 ff.; Hygin. Tab. 132.

ihm nicht nachweisbar und er gebraucht sie auch in andern Stücken. Auf dem Begriff, den sie bezeichnen, ist die ganze Tragödie aufgebaut.[1]

Als dritter Dionysosverächter schließt sich an die beiden vorgenannten Orpheus an. Wir hören von ihm folgendes: „Er ehrte den Dionysos nicht, sondern meinte, Helios sei der größte der Götter, den er auch Apollon nannte. Wenn er um das Morgenrot aus dem nächtlichen Schlaf erwachte, stieg er auf das sogenannte Pangaiongebirge, um den Sonnenaufgang zu erwarten und Helios zuerst zu sehen. Darüber erzürnt, sandte ihm Dionysos, wie der Dichter Aischylos sagt, die Bassariden, die ihn zerrissen und seine Glieder zerstückelten; die Musen aber sammelten die Reste und begruben sie beim sogenannten Leibethra.“[2] Diese Sage muß den „Bassariden“ des Aischylos zugrunde gelegen haben. Wir haben also auch hier die Konkurrenz zweier Kulte und Dionysos bestraft seinen Verächter genau auf dieselbe Weise wie den Pentheus. Wegen dieser Übereinstimmung möchte ich auch die Verachtung des Dionysos für den ursprünglichen Grund der Todesart des Orpheus halten und in dieser nicht die Rache der Weiber für seine Knabenliebe sehen, wie sie auch erklärt wird.[3] Die gemeinsame Todesart der Zerreißung bei diesen drei Dionysosverächtern Lykurgos, Pentheus und Orpheus, wobei nur bei dem ersten die Mänaden durch Tiere ersetzt wurden (S. 250 f.), scheint das Alter dieser Sagen zu erweisen. Als dann Orpheus — wir wissen nicht, wie — zum Verkünder und Apostel der Dionysosreligion geworden war, konnte die Sage von seiner Zerreißung, wenn sie nicht ganz zurücktrat, höchstens noch als Übertragung des Leidens des Dionysos-Zagreus, seiner Zerreißung durch die Titanen, auf den Diener des Gottes verstanden werden.

Endlich sei wenigstens noch erwähnt, daß der für die Zerreißung des Aktaion durch seine Jagdhunde gewöhnlich angeführte Grund, daß er die Artemis im Bade erblickt habe, erst sekundär zu sein scheint. Das ursprüngliche Motiv war auch bei ihm Überhebung gegenüber den Göttern, sei es, daß er, wie Akusilaos erzählte, um Semele zu freien wagte, sei es, daß er sich rühmte, ein besserer Jäger als Artemis zu sein oder die für die jungfräuliche Göttin bestimmte Jagdbeute wie zum Hohn zu einem in ihrem Tempel abgehaltenen Hochzeitsmahl verwendete und dadurch den Zorn der Göttin auf sich zog. Diese Überlieferung

[1] Die Sage bei Apollod. III 5, 2, 1 ff. Eur. Bakch. 45 ff, 325, 635, 1255; vgl. Iph. Aul. 1409 f. Mel. desm. Fr. 491 Tel. Fr. 716. Weitere Nachweise über θεομάχος etc. bei Nestle, Philol. 1900, 48 ff.; Pfister, RE. Suppl. 4, 290 f.; Weinreich, Gebet und Wunder 168 ff.

[2] Eratosth. Katasterism. 24, p. 140. Nauck, Trag. Gr. Fr.[2] (1889) 9. Apollod. I 3, 1, 3. Vgl. auch Plut. de sera num. vind. 12, p. 557 D.

[3] Phanokles Fr. 1 bei Stob. 64, 14. Philol. 1898, 139. W. Schmid, Griech. Lit. Gesch.[6] (1920) II 123.

rückt auch ihn in das Licht eines Gottesverächters, wie er denn auch in Euripides „Bakchen“ in solchem Zusammenhang wiederholt als warnendes Beispiel genannt wird.[1]

Das Gemeinsame in allen diesen Fällen des Keyx und Salmoneus, des Bellerophontes und Kapaneus, des Prometheus und Asklepios, des Lykurgos, Pentheus und Orpheus und endlich des Aktaion ist, daß der Verächter oder Bekämpfer einer Gottheit durch deren Macht seinen Tod findet oder mindestens, wie der Titane Prometheus, schwerste Strafe erleiden muß.

2. DAS MOTIV DES ΘΕΟΜΑΧΟΣ IN DER GESCHICHTE

Der Hellene kannte keine so scharfe Grenzlinie zwischen Heroensage und Geschichte, wie wir sie zu ziehen pflegen: für ihn waren Könige und Helden wie die eben erwähnten, geschichtliche Personen. So geht auch das Motiv des *θεομάχος* ohne Einschnitt von der Heroensage in die Geschichte über. Das beweisen die beiden Listen der sich selbst Vergötternden bei Clemens Alexandrinus und der von der fabelhaften Läusekrankheit Heimgesuchten (*φθειριάσαντες*) bei Plutarch. Jene beginnt mit Keyx und Alkyone (S. 248), springt dann auf Ptolemaios IV. Philopator über und führt herab bis auf Demetrios Poliorketes und und Mithridates (ohne Berücksichtigung der chronologischen Reihenfolge); die andere bei Plutarch beginnt mit Akastos von den *πάνυ παλαιῶν*, um dann die *ὑστέρους* von Alkman bis zu dem Sklavenführer Eunus und Sulla herabzuführen.[2]

Sehen wir uns in der geschichtlichen Überlieferung um, so treten uns die beiden ältesten Beispiele von Gottesverächtern bei Herodot entgegen. Das erste ist der Perserkönig K a m b y s e s. Im Gegensatz zu der religiösen Duldsamkeit seines Vorgängers Kyros und seines Nachfolgers Dareios wütet er mit blindem Fanatismus gegen die ägyptische Religion. Er läßt die Leiche des Königs Amasis schänden, verhöhnt Tempel und Götterbilder, ja er versucht den heiligen Apisstier niederzustechen, wobei er ihm eine Wunde am Schenkel beibringt, an der er bald darauf stirbt. Zur Strafe verfällt Kambyses in Wahnsinn, in dem er seinen Bruder Smerdis ermorden läßt und noch andere Schandtaten vollbringt. Insbesondere aber hängt die Art seines Todes mit der frevelhaften tötlichen Verletzung des Apisstiers zusammen. Beim Besteigen des Pferdes verletzt sich der König mit seinem eigenen Schwert am Schenkel und stirbt daran. *τρωματισθεὶς δὲ κατὰ τοῦτο τῇ αὐτὸς πρότερον τὸν τῶν Αἰγυ-*

---

[1] Apollod. III 4, 4, 1 ff. Diod. IV 81. Eur. Bakch. 337 ff.; vgl. 1227, 1291.
[2] Clem. Alex. Protr. IV 53 f. Plut. Sulla 36.

πτίων θεὸν Ἆπιν ἔπληξε.[1] Es ist ganz klar: nach der Auffassung Herodots führt der in seiner irdischen Erscheinungsform von Kambyses verhöhnte und verletzte Gott den Tod des Frevlers in der seiner eigenen Tat genau entsprechenden Art und Weise herbei. Dabei verdient der Ausdruck: ἐσφακέλισέ τε τὸ ὀστέον καὶ ὁ μηρὸς ἐσάπη Beachtung, wenn auch das „Verfaulen" hier noch lokal beschränkt und in rein medizinischem Sinn als natürlicher Vorgang zu verstehen ist.

Das zweite Beispiel ist die Königin Pheretime aus der Familie der Battiaden in Kyrene. Ihr Sohn Arkesilaos war in der Stadt Barka ermordet worden. Mit Unterstützung des persischen Statthalters von Ägypten, Aryandes, unternahm sie einen Rachezug gegen Barka, wobei sich die Perser auf hinterlistige Weise der Stadt bemächtigten. Die Hauptschuldigen an der Ermordung des Arkesilaos wurden der Pheretime ausgeliefert. Sie ließ sie pfählen und rings um die Stadt aufhängen, ebenso ihre Frauen, denen sie die Brüste abschneiden ließ; die übrige Einwohnerschaft wurde in die Sklaverei verkauft. Durch die Maßlosigkeit dieser Rache forderte Pheretime den Haß der Götter gegen sich heraus. Gleich nach der Beendigung des Zugs fand sie ein übles Ende: ζώουσα γὰρ εὐλέων ἐξέζεσε, d. h. ihr Leib wurde von Würmern, die sich darin gebildet hatten, aufgezehrt. Pheretime hatte sich nicht gegen eine bestimmte einzelne Gottheit vergangen, aber αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται und so stirbt sie, von einer abscheulichen Krankheit betroffen, den Tod der Gottesverächter.[2]

Eine andere für Gottesverächter typische Todesart ist es, an der sog. Läusekrankheit (φθειρίασις) zu sterben. Wie schon erwähnt, hat uns Plutarch ein Verzeichnis solcher Unseligen erhalten.[3] Es beginnt mit Akastos, dem Sohn des Pelias. Wodurch dieser sich den Zorn der Gottheit zugezogen hat und so zu der zweifelhaften Ehre kam, diese Reihe zu eröffnen, läßt sich nicht mehr sicher ermitteln. Von der Phtheiriasis weiß außer Plutarch nur noch Helladios bei Photius, weder Apollodor noch Suidas. Was war die Ursache? Sie läßt sich nur vermuten. Im Leben des Akastos spielt das Potipharmotiv eine Rolle. Seine Gattin Astydameia verliebt sich in Peleus und will ihn verführen. Da er ihre Liebe verschmäht, verleumdet sie ihn bei Akastos. Dieser tötet ihn zwar nicht unmittelbar, nimmt ihn aber mit auf die Jagd auf das Peliongebirge, entwendet und versteckt ihm, während er schläft, sein Schwert und setzt ihn so der Gefahr aus, durch die Kentauren umzukommen; aber Cheiron findet es und gibt es ihm zurück. Vielleicht war dieser An-

[1] Herod. III 16, 27—38, 64, 66.
[2] Herod. IV 165—167, 200—205.
[3] Apollod. III 13, 1 ff. Photius und Suidas s. v. Pind. Nem. IV 57 ff. mit Schol. Hes. Fr. 38 (Rz.). Plut. Sulla 36. Seeliger bei Roscher, Myth. Lex. I 208 f.

schlag auf einen zwar vermeintlich Schuldigen, in Wirklichkeit aber Unschuldigen, den auch Pindar erzählt und den schon Hesiod gekannt zu haben scheint, die Ursache für die göttliche Strafe, zumal Akastos den Peleus vorher entsühnt hatte (*ἐκάθηρεν*). Auch mochte die Handlungsweise des Akastos als eine Verletzung des Gastrechts und damit des *Ζεὺς ξένιος* erscheinen, unter dessen Schutz die *ἱκέται* stehen.[1]

Der zweite in der Liste ist merkwürdigerweise der Dichter Alkman, den auch Aristoteles schon als Opfer dieser Krankheit kennt. Bei ihm lag der Grund hierfür offenbar in der ihm zugeschriebenen erotischen *ἀκολασία*. Und zwar scheint dieser Vorwurf von den sittenstrengen Pythagoreern ausgegangen zu sein. Der Peripatetiker Chamaileon berichtete, Archytas habe erklärt, *Ἀλκμᾶνα γεγονέναι τῶν ἐρωτικῶν μελῶν ἡγεμόνα καὶ ἐκδοῦναι πρῶτον μέλος, ἀκόλαστον ὄντα καὶ περὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὴν τοιαύτην μοῦσαν εἰς τὰς διατριβάς*. Dabei wird auf einige Stellen seiner Lieder verwiesen.[2] Von Gottesverachtung, wenigstens im unmittelbaren Sinne, kann also bei Alkman keine Rede sein; hier ist es vielmehr das ihm wegen seiner Liebeslieder zugeschriebene Übermaß in der Erotik, das Anlaß zu der Legende gab.

Anders steht es bei dem noch stark mythisierenden Vorläufer der griechischen Philosophie, dem „Theologen“ Pherekydes von Syros. Bei ihm hören wir, daß die Krankheit durch den Zorn des Delischen Apollon verursacht worden sei, den er sich durch eine frivole Äußerung zugezogen habe. Er habe nämlich in Delos zu seinen Schülern gesagt, „er habe noch nie einem Gotte geopfert und trotzdem ebenso froh und kummerlos gelebt wie die Leute, die Hekatomben opferten“. Er soll sich dann in sein Haus eingeschlossen haben und, wenn man ihn, wie z. B. Pythagoras, besuchte und nach seinem Befinden fragte, habe er als Antwort nur den von allem Fleisch entblößten Finger durch ein Loch in der Türe herausgestreckt und gesagt: „da sieh!“ Er soll übrigens von Pythagoras, der als sein Schüler gilt, verpflegt und nach seinem Tod begraben worden sein.[3] Eine ganz andere Sage über den Tod des Pherekydes erwähnt Plutarch (Pelop. 21). Darnach soll er „von den Lakedaimoniern getötet worden sein und seine Haut nach einem Orakelspruch von den Königen verwahrt werden“. Das scheint auf Schindung hinzuweisen und erinnert an die von Apollon an Marsyas vollzogene Strafe,

[1] Ω 570. ε 450. ξ 283 f. ζ 155. τ 134. χ 334 f. Pind. Ol. 8, 21. Nem. 11, 8. Vgl. auch unten (S. 256) Sulla.

[2] Arist. Hist. an. V 31, p. 557 a 2. Chamaileon bei Ath. XIII 600 E—601 A. Alkman Fr. 1, 40 ff., 36, 94, 102 (Diehl). W. Schmid, GLG. (1929) I 459.

[3] Ael. Var. Hist. 4, 28. Diog. L. I 118 (nach Aristoxenos, bei Diels, Vorsokr.[4] 71 A 1). Porphyr. Vit. Pyth. 15, 55. Im übrigen s. Aristot. a. a. O. Paus. I 20, 7. Helladios bei Photius II 533 a (der ihn mit dem Genealogen gleichen Namens von Athen verwechselt: Diog. L. I 119). Synesius, calv. enc. 21.

als dieser im musikalischen Wettstreit mit ihm unterlegen war. Der Gott hängt dann die Haut in einer Höhle auf.[1] Beide Sagen weisen auf Feindschaft des Apollon gegen Pherekydes hin, der darin als ältester Vertreter des Typus des *ἀσεβής* erscheint und daher einen schmählichen Tod erleiden muß. Im Widerspruch damit steht eine andere Überlieferung, die dem Pherekydes neben Terpandros und Thales (!) außerordentliche Ehrungen zuteil werden läßt, weil ihre Poesie und Philosophie mit dem Geist der Lykurgischen Gesetzgebung übereinstimmte.[2]

Der nächste in der Reihe ist Kallisthenes, der Neffe des Aristoteles, der Alexander d. Gr. auf seinem Zug begleitete und unter dem Verdacht einer Verschwörung gegen den König ins Gefängnis gelegt und, wie es scheint, hingerichtet wurde. Nach Ptolemaios starb er *στρεβλωθεὶς καὶ κρεμασθείς*, nach Aristobulos an einer Krankheit, nach Curtius Rufus „tortus interiit“.[3] Nach anderer Überlieferung dagegen soll er im Gefängnis übermäßig dick geworden und an der Läusekrankheit gestorben sein, wovon auch schon ein anonymes Bruchstück der jüngeren Komödie weiß.[4] Was war der Anlaß, dem aufrechten Manne dieses Ende anzudichten? Nach Plutarch geht die Nachricht auf Chares von Mitylene, einen Kammerherrn Alexanders, zurück. Bei einem Manne in dieser Stellung ist es sehr wahrscheinlich, daß er dem Gerücht, Kallisthenes sei an der Verschwörung der Pagen gegen Alexander beteiligt, ja ihr geistiger Urheber gewesen, einem höchst wahrscheinlich grundlosen, aber eben doch vorhandenen Verdacht, der den Anlaß zum Einschreiten gegen den Philosophen gab[5], Glauben schenkte. Unter dieser Voraussetzung, daß sich Kallisthenes eines Mordanschlags gegen den König schuldig gemacht habe, war es wohl möglich, daß er in den Augen der den König umschmeichelnden und seine Selbstvergötterung billigenden Umgebung Alexanders, deren Wortführer Anaxarchos war, als Verräter und Feind des neuen Gottkönigs erschien, für den ein so elender Tod durchaus angemessen war.

Es folgt *Μούκιος ὁ νομικός*. Dieser römische Jurist ist wahrscheinlich Q. Mucius Scaevola, Sohn des Augurs und Consuls des Jahrs 117 v. Chr., selbst Volkstribun 54 v. Chr., den der jüngere Plinius als Verfasser leichtfertiger Gedichte nennt und auf den vermutlich auch ein bukolisches Epigramm der Palatinischen Anthologie zurückzuführen

[1] Xen. Anab. I 2, 8.

[2] Plut. Agis 10, wo statt *Θάλητα* offenbar *Θαλήταν* (Thaletas von Gortyn; vgl. Ps.-Plut. de mus. 9, 42) zu lesen ist.

[3] Arr. An. Al. IV 14, 3. Curtius VIII 8, 21.

[4] Plut. Alex. 55. Com. Att. F. adesp. 280 (Kock) bei Suidas s. v.

[5] Arr. IV 12, 7. 14, 1. G. Grote, Geschichte Griechenlands VI 535 ff. (Deutsche Ausgabe).

ist.[1] Bei ihm ist also ohne Zweifel, wie bei Alkman, der Grund für die φθειρίασις in sexueller ἀκολασία zu suchen.

Nach Mucius nennt Plutarch noch den Syrer Eunus aus Apamea, Sklaven des Antigenes in der sizilischen Stadt Henna, der im Ruf eines Zauberers und Wahrsagers stand und sich im Sizilischen Sklavenkrieg im letzten Drittel des 2. Jahrh. v. Chr. an die Spitze der Empörer stellte. Er eroberte Henna, wo er mit seinen Leuten für die erlittenen Mißhandlungen furchtbare Rache nahm, zum „König“ gewählt wurde und diese Rolle eine Zeit lang spielen konnte, bis ein römisches Heer unter dem Konsul P. Rupilius (132 v. Chr.) der ephemeren Herrlichkeit ein Ende machte. Eunus starb in Morgantia oder in Rom im Gefängnis an der Läusekrankheit οἰκείως τῆς περὶ αὐτὸν ῥᾳδιουργίας, wie Diodor sagt.[2] Es waren also wohl auch hier, wie bei Pheretime (S. 253), die λίαν ἰσχυραὶ τιμωρίαι, die dazu führten, daß dieser Karikatur von einem König die Strafe der Götter in solcher Form zugedacht wurde.

Endlich Sulla. Er schließt bei Plutarch die Liste der φθειριάσαντες ab. Außerdem wird die Krankheit für ihn noch bezeugt von dem älteren Plinius, Pausanias und Helladios bei Photius.[3] In Wirklichkeit starb Sulla an einem Blutsturz.[4] Es kann sich also nur fragen, was der Anlaß zur Übertragung der Legende auf seine Person war. Bei Plutarch wird die Krankheit von seinem ausschweifenden Leben hergeleitet (c. 36), und es könnte scheinen, als weise der Beiname Epaphroditos, den er neben Felix führte, auch nach dieser Richtung. Er wird aber nicht in diesem Sinne verwertet.[5] So wird der Grund vielmehr in seiner durch Wort und Tat bewiesenen Frivolität zu suchen sein. In Griechenland plünderte er schonungslos die Tempel der Götter und begleitete das noch mit höhnischen Witzen. Den ausschlaggebenden Grund aber finden wir bei Pausanias: eine Verletzung des altheiligen Asylrechts. Bei der Eroberung von Athen ließ Sulla den Aristion, dessen sich Mithridates als Gesandten an die griechischen Städte bedient und der sich zum Tyrannen seiner Vaterstadt erhoben hatte, aus dem Tempel der Athene, in den er sich geflüchtet hatte, gewaltsam herausholen und hinrichten. Nicht sowohl seine unmenschliche Grausamkeit als vielmehr diese Tat, meint Pausanias, die den Zorn des Zeus Hikesios erregt habe (Ἱκεσίου δὲ μήνιμα), sei der Grund für seinen Untergang durch diese häßliche

[1] Plin. Ep. V 3, 5. Anthol. Pal. IX 217. M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. (1909) I 2, 91.

[2] Diod. XXXIV 2 (wahrscheinlich nach Poseidonios). Strabo VI 6, p. 272. A. Holm, Geschichte Siziliens im Altertum III (1898) 106 ff., 397 ff.

[3] Plin. N. H. XI 114, XXVI 138. Paus. I 20, 7. Photius II 533 a.

[4] Plut. Sull. 37. App. Bell. civ. I 105, 492. Val. Max. IX 3, 8. W. Drumann, Gesch. Roms etc. 2. Aufl. Herausg. von P. Gröbe (1902) 560 ff.

[5] Appian I 97, 452 ff.

Krankheit gewesen.[1] Also auch Sulla wurde als Gottesverächter von ihr ergriffen. Das genügt zur Erklärung. Es könnte aber vielleicht auch noch ein anderer, äußerer Umstand zu der Tradition beigetragen haben. Als sein Unterfeldherr Q. Lucretius Ofella sich gegen seinen Willen um das Konsulat bewarb, ließ er ihn auf offenem Markt niedermachen und, als man den Täter verhaften wollte, bekannte sich Sulla vor dem Volk zu dem Morde und erzählte eine Fabel vom Landmann und den Läusen: „Einen Landmann bissen während des Pflügens Läuse. Zweimal ließ er den Pflug los und schüttelte seine Tunika aus. Als er aber wieder gebissen wurde, warf er sie, um nicht noch öfter die Arbeit unterbrechen zu müssen, ins Feuer. So warne auch ich Leute, die ich zweimal überwunden habe, beim drittenmal mit dem Feuer zu spielen.“ [2] Die Legende hätte dann in diesem Falle noch den ironischen Sinn, daß über den allmächtigen Diktator schließlich doch noch die Läuse Herr wurden.

Ich schließe hier noch den Fall des Kassandros an. Von ihm, der das ganze Haus Alexanders d. Gr. ausgerottet hatte, indem er die Mutter Olympias und die beiden Söhne Herakles und Alexander ermorden ließ, wird erzählt, daß er trotz seiner kriegerischen Erfolge sein Leben traurig endete: er bekam die Wassersucht und noch solange er lebte, bildeten sich in seinem Körper Würmer (*εὐλαί*). Außerdem wurde auch die ganze Familie des Kassandros vernichtet. So straften ihn die Götter.[3] Die Krankheit, an der er selbst stirbt, ist dieselbe wie bei Pheretime (S. 253).

Ähnlicher Art scheint auch die Krankheit gewesen zu sein, welche den nicht weiter bekannten meineidigen Verräter Lykiskos von Orchomenos erst spät als Strafe für seinen Frevel erfaßte und die seinen ganzen Körper „verzehrte“ (*καταvεμηθεῖσα*), so daß er lebend „verfaulte“ (*σαπῆναι*).[4]

Endlich berichtet Lukian von dem Lügenpropheten Alexandros von Abonuteichos, daß er im Widerspruch zu einem der eigenen Orakel seines Gottes, das ihm ein Alter von 150 Jahren in Aussicht stellte, noch nicht einmal 70 Jahre alt, gestorben sei, wie der Sohn des Podaleirios (S. 249), „den Fuß bis zur Scham verfault und von Würmern angeschwollen“ (*διασαπεὶς τὸν πόδα μέχρι τοῦ βουβῶνος καὶ σκωλήκων ζέσας*).[5] Lukian bemerkt dazu, man könnte in diesem Ende des Betrügers „ein Werk der Vorsehung vermuten, wenn es auch nur Zufall war“.

---

[1] Plut. Sull. 12, Paus. I 20, 5—7.

[2] Plut. Sull. 83, Appian I 101, 471 f.; vgl. Aesop (rec. Hahn 1901), Nr. 411.

[3] Paus. IX 7, 2 f. Iustin. XVI 2.

[4] Plut. De sera num. vind. 2 p. 548 F.

[5] Luk. Alex. 59 f. Über ihn O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet. Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1921, 129 ff.

Daraus geht wieder hervor, daß diese abscheuliche Krankheit für Menschen, die gegen die Religion frevelten, wie es bei dieser Karikatur eines θεῖος ἀνήϱ der Fall war, als besonders passend erachtet wurde.

Obwohl von diesen beiden Krankheiten, der Läuse- und der Würmerkrankheit, die eine so fabelhaft ist als die andere, galten sie doch den Alten als wirkliche pathologische Vorgänge, die sie wissenschaftlich zu erklären suchten. Aristoteles, der neben der normalen Fortpflanzung lebender Wesen auch eine automatische Entstehung von solchen aus Wasser, Schlamm, Sand und aus gewissen Ausscheidungsstoffen annimmt, erklärt die Läusekrankheit daraus, daß die Tierchen sich aus dem Fleisch bilden, das infolge zu starker Ansammlung von Feuchtigkeit im Körper in Zersetzung gerät.[1] Plinius läßt die Phtheiriasis aus dem Blute entstehen, in dem „Tiere entstehen, welche den Körper des Menschen aufzehren". An anderer Stelle sagt er, sie bilden sich „in totem Fleisch und im Haar lebender Menschen", und stellt dies in Parallele mit der Entstehung von Eingeweidewürmern im Innern des menschlichen Körpers, finden sich doch zuweilen „Bandwürmer" in der Länge von dreißig und mehr Fuß.[2] Es handelt sich also in den Augen der Alten bei diesen häßlichen Krankheiten durchaus nicht um etwas Mirakulöses, sondern um einen vermeintlich völlig natürlichen Vorgang. Die Hand der Gottheit ist dabei nur soweit im Spiele, als ihr diese Krankheiten besonders zur Bestrafung ihrer Verächter dienen und diese werden dadurch insofern gekennzeichnet, als der sonst erst nach dem Tode einsetzende Vorgang der Verwesung bei ihnen schon im lebendigen Leibe seinen Anfang nimmt und sie so zu abschreckenden Erscheinungen macht.

Die Götter haben aber auch noch andere Todesarten in Bereitschaft, um ihre Verächter damit zu treffen und zu zeichnen. Dazu gehört bei dem seefahrenden Volk der Griechen vor allem der Schiffbruch, wobei es verhängnisvoll ist, daß ein solch Gottverhaßter auch seine unschuldigen Mitreisenden mit ins Verderben reißen kann. In einer der ältesten Gerichtsreden treffen wir den allgemein verbreiteten Glauben, daß „Leute, die keine reinen Hände hatten oder sonst eine Befleckung (*μίασμα*) an sich tragen, wenn sie mit andern in ein Schiff stiegen, schon oft mit ihrem eigenen Leben zugleich auch diejenigen ins Verderben stürzten, die gegenüber den Göttern ein gutes Gewissen hatten, und andere zwar nicht selbst umkamen, aber doch ihretwegen die äußersten Gefahren zu bestehen hatten."[3] Zu solchen von der Gottheit Verfolgten

---

[1] Aristot. Hist. anim. V 31, p. 556b, 16 ff.; vgl. VI 15 f.; de anima II 4, p. 415a, 27 f.; Probl. X 13, p. 891a, 23 ff.; Tr. 23 bei Cic. nat. deor. II 15, 42.

[2] Plin. N. H. XXVI 138, XI 113 f.

[3] Antiphon, de mort. Her. 82. Vgl. dazu die alttestamentliche Geschichte Jona 1, 7 ff. (verfaßt um 400 v. Chr.).

gehören vor allem auch die Meineidigen (ἐπίορκοι), weshalb Euripides die Dioskuren selbst, die Retter in Seenot, die Menschen davor warnen läßt, mit Meineidigen in einem Schiffe zu fahren. Der Meineid wurde ja bei den Griechen nicht gerichtlich verfolgt, sondern seine Bestrafung den durch ihn beleidigten Göttern selbst überlassen.[1] Deshalb gelten die Gefahren zur See im besonderen Sinn als θεῖοι. Und selbst wer ihnen für den Augenblick entrinnt, den wissen die Götter, wenn er schuldig ist, doch noch zu fassen.[2] So soll auch der berüchtigte ἄθεος Diagoras von Melos durch Schiffbruch den Tod gefunden haben.[3] Wie es mit dem Gesinnungswechsel des, wie zwei lyrische Bruchstücke zu lehren scheinen, früher frommen Dichters steht, kann hier auf sich beruhen bleiben. Bedenklicher ist schon das dritte, in dem von einem 13. Athlos des Herakles die Rede ist. Dieser soll, wie wir hören, darin bestanden haben, daß Diagoras ein hölzernes Bild des Heros ins Feuer warf, um damit das Feuer anzufachen, auf dem die Linsen nicht weich werden wollten.[4] Nach einer andern Anekdote soll er in Samothrake, als jemand die Menge der Weihgeschenke der durch die Kabiren geretteten Schiffbrüchigen bewunderte, gesagt haben, es wären deren noch viel mehr, wenn auch die nicht Geretteten solche stiften würden. Wenn dieses letztere Apophthegma, das Cicero noch in erweiterter Form berichtet, später auch dem Kyniker Diogenes zugeschrieben wurde[5], so kann dies in der größeren Berühmtheit des letzteren seinen Grund haben, ja sogar auf falscher Lesung des Namens beruhen. Sicher ist, daß Diagoras schon um 423 v. Chr. wegen seines Atheismus bekannt war, daß er wegen Verspottung der Mysterien um die Zeit der sizilischen Expedition verurteilt und ein Preis auf seinen Kopf gesetzt wurde.[6] Auf seine Schrift mit dem aggressiven Titel Ἀποπυργίζοντες (sc. λόγοι) scheinen Aristophanes und Euripides anzuspielen.[7] Der Tod durch Schiffbruch paßt auf Diagoras als erklärten Atheisten und vollends auf seine Verhöhnung der aus Seenot rettenden samothrakischen Kabiren.

---

[1] Eur. El. 1355 f. Vgl. Hes. Erg. 219, 282 ff. Herod. VI 86 γ. v. Wilamowitz, Platon (1919) I 61. W. Nestle, Griech. Religiosität II (1933), 63.

[2] Andok. d. myst. 137—139. Ps.-Lys. 6, 19 f. Vgl. auch Act. 28, 4.

[3] Ps.-Lys. 6, 17. Ath. XIII 611 A.

[4] Diagoras Fr. 1—3 bei Diehl II 126 f., wozu B. Keil im Hermes LV (1920) 63 ff.

[5] Schol. zu Aristoph. Wolken 830 und zu Ael. Aristid. de rhet. II 80, 15 (Dindorf). Cic. nat. deor. III 37, 89. Diog. L. VI 59. Im übrigen vgl. v. Wilamowitz, Textgesch. d. gr. Lyriker (Abh. d. Gött. Ges. d. W. (1900) 82, 2. Zeller-Nestle, Phil. d. Gr.[6] I 1194, 2.

[6] Aristoph. Wolk. 830. Vögel 1071 ff. Frösche 320. Diod. XIII 6, Ios. c. Ap. II 37, 266.

[7] Aristoph. Wolk. 1025 καλλίπυργος σοφία. Eur. Bell. Fr. 286, 15 τὰ θεῖα πυργοῦσι, wozu Bergk, GLG. III 473, 24.

Mit Diagoras zusammen erscheint als ἄθεος wiederholt auch der Sophist Protagoras, der sich natürlich durch seine Schrift Περὶ θεῶν in diesen Ruf gebracht hatte und auch wegen ἀσέβεια angeklagt und verurteilt wurde, sich aber durch die Flucht der Hinrichtung entzog.[1] Es ist daher nur folgerichtig, daß auch von ihm erzählt wird, er habe auf der Fahrt nach Sizilien durch Schiffbruch den Tod gefunden.[2] Man glaubte, hierfür eine Bestätigung bei Platon (Theait. 171 D) zu finden, wo es von Protagoras heißt: εἰ αὐτίκα ἐντεῦθεν ἀνακύψειε μέχρι τοῦ αὐχένος, πολλὰ ἂν ἐμέ τε ἐλέγξας ληροῦντα, ὡς τὸ εἰκός, καὶ σὲ ὁμολογοῦντα, καταδὺς ἂν οἴχοιτο. Unbestreitbar schwebt hier das Bild eines Ertrinkenden oder mindestens Schwimmenden vor, wie auch im Phaidon 109 C: ἐκδὺς καὶ ἀνακύψας ἐκ τῆς θαλάττης. Allein Platon gebraucht den Ausdruck auch in dem übertragenen Sinn des Sichemporarbeitens aus einem Meer von schwierigen Fragen oder von einer solchen Frage selbst; Euthyd. 302 A: ἤδη γὰρ ὅτι ἐξ αὐτῶν καλόν τι ἀνακύψαιτο τῶν ἐρωτημάτων. Ähnlich auch Xenophon (Oik. 11, 5): ἀνέκυψα ἀκούσας. Also wird der Ausdruck auch im Theaitetos bildlich zu verstehen sein und es liegt die Annahme nahe, daß aus dem καταδὺς Platons die Legende vom Schiffbruch des Protagoras entstanden ist, die für den ἄθεος so gut paßte. Dafür spricht auch, daß Platon im Menon (91 E), wo er vom Tod des Sophisten redet, nicht die geringste Andeutung macht, daß dieser auf außergewöhnliche Weise herbeigeführt worden wäre.

Eine ganz absonderliche Todesart, die Zerreißung, fanden wir bei Gegnern der dionysischen Religion (S. 251). Sie spielt eine Rolle in den Legenden, die sich an den Tod des Euripides knüpfen.[3] Er soll nach der einen Version durch Weiber, wie Orpheus durch die Mänaden, nach der andern durch Hunde zerrissen worden sein. Man wollte in der zweiten Form der Überlieferung eine geschichtliche Tatsache, einen Unglücksfall auf der Jagd oder einen bösartigen Anschlag auf den Dichter, schon im Altertum erkennen. Allein mit den Zeugnissen dafür ist es schlecht bestellt.[4] Unsere zuverlässigsten Berichterstatter über attische Literaturgeschichte, Eratosthenes und Philochoros, wissen nichts von einer außergewöhnlichen Todesart des Euripides, ebensowenig der Verfasser der Grabschrift auf dem athenischen Kenotaph, mag dieser nun Thukydides oder Timotheos sein; ja der zur Zeit Alexanders d. Gr. lebende Epigrammatiker Addaios weist schon beide Formen der Legende als ungeschichtlich zurück:

---

[1] Cic. nat. deor. I 1, 2. 42, 117. Diog. L. IX 50 ff.

[2] Philostr. Vit. soph. I 10, 3. Hesych. im Schol. zu Plat. Staat X 600 C (Diels, Vorsokr.[4] c. 74 A. 2, 3).

[3] Vgl. W. Nestle, Philol. LVII (1898) 134 ff.

[4] Vita 74 ff. Suidas s. v. Val. Max. 9, 12. Weiteres a. a. O.

οὔ σε κυνῶν γένος εἷλ', Εὐριπίδη, οὐδὲ γυναικὸς
οἶστρος τὸν σκοτίης Κύπριδος ἀλλότριον,
ἀλλ' Ἀΐδης καὶ γῆρας.

Und auch Pausanias läßt diese Tradition auf sich beruhen.[1] Es kann sich also nur fragen, ob der Tod durch Weiber eine Steigerung des Todes durch Hunde oder ob der letztere eine Rationalisierung des ersteren ist. Das zweite hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn die Legende vom Tod des Dichters durch Weiber konnte einmal an die Komödie anknüpfen, in der ja Aristophanes diese schon den Tod des angeblichen Weiberfeindes beschließen läßt[2], und sie konnte ferner den Tod des Dionysosfeindes Pentheus in den Bakchen auf den durch seine scharfe Kritik der Religion[3] als *θεομάχος* erscheinenden Dichter übertragen. Die Rationalisierung der Geschichte, die Ersetzung der rasenden Weiber durch Hunde, ergab sich dann um so leichter, als die Mänaden wiederholt als *κύνες* bezeichnet werden, die im Gefolge des großen Jägers Dionysos auf ihr Wild, den unglücklichen Pentheus, Jagd machen.[4] So konnte aus der Erzählung, der Dichter sei von den *κύνες* = *μαινάδες* = *μαινόμεναι γυναῖκες* zerrissen worden, mit Leichtigkeit die nüchterne Geschichte entstehen, er sei durch einen Jagdunfall umgekommen, war doch auch Aktaion durch Hunde zerrissen worden, worauf in den Bakchen mehrfach hingewiesen wird (S. 252); außerdem suchte man auf diese Weise noch zwei unverständliche Sprichwörter: *κυνὸς δίκη* und *Προμέρου κύνες* zu erklären.[5] Euripides ist also eines natürlichen Todes gestorben und die Legenden sind ihm nach dem Vorbild des Theomachos Pentheus als einem Götter- und Weiberfeind angedichtet worden.

Wenn nun Suidas auch noch von L u k i a n o s (s. v.) zu berichten weiß, er sei von Hunden zerrissen worden, weil er *γελοῖα εἶναι καὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν εἰρημένα παρατίθεται* und *κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλύττησεν*, indem er im Peregrinus *καθάπτεται τοῦ Χριστιανισμοῦ*, wofür ihn auch noch das Höllische Feuer erwartet, so hat schon Crusius richtig gesehen, daß diese Sage aus einer Stelle des Peregrinus selbst herausgesponnen ist: *ἀλλ' ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν κ υ ν ι κ ῶ ν ἐγώ σοι διεσπάσθην ὥσπερ Ἀκταίων ὑπὸ τῶν κ υ ν ῶ ν ἢ ὁ ἀνεψιὸς αὐτοῦ Πενθεὺς ὑπὸ τῶν Μαινάδων.*[6] In der Legende vom Tod Lukians haben wir ganz greifbar den Übergang vom antiken *θεομάχος* zum (vorerst geistigen) Bekämpfer des Christentums.

[1] Vita 34 ff. Anth. Pal. VII 51. Paus. I 2, 2.
[2] Aristoph. Thesm. 383—431.
[3] Vgl. meinen Euripides (1901) 87 ff.
[4] Eur. Bakch. 731 f., 1146, 1189 f., 1195.
[5] Vita 58. Ps. Diogenian VII 52, wozu O. Crusius, Plut. de prov. Al. libellus (1887) 14 und Kommentar hierzu (1895) 61.
[6] Luk. Per. 2, 13 (Christenverspottung). O. Crusius, Neue Jahrb. f. Kl. Phil. 1887, 252.

Nicht in diesen ganzen Zusammenhang paßt, soviel ich sehe, der Fall, von dem Geffcken meint, daß mit ihm „für uns zum erstenmal in der Antike das Motiv de mortibus persecutorum angeschlagen werde".[1] Er hat dabei im Auge, was Xenophon in seiner Apologie über das Schicksal des Anklägers Anytos und seines Sohnes erzählt.[2] Wohl handelt es sich ja hier um das Schicksal eines Mannes, der den Vertreter der höheren Gotteserkenntnis, den Sokrates, als ἀσεβής verfolgt hat; insofern wäre also die Gottesverachtung allerdings auf Seiten des Anytos. Aber es ist ja eben das Bestreben der Sokratiker, zu zeigen, daß ihr Meister mit der Religion der Polis, die auch sie anerkennen, nicht zerfallen gewesen sei.[3] Schon deshalb gehört der Fall garnicht hierher. Außerdem aber ist von einer göttlichen Bestrafung des Anytos für sein ungerechtes Verfahren gegen Sokrates bei Xenophon garnicht die Rede, sondern die Sache ist unter einen ganz andern Gesichtspunkt gestellt. Daß der Sohn des Anytos mißrät, wird als Beweis für die tiefere Einsicht des Sokrates angeführt, der dem Jüngling angemerkt hatte, daß er nicht befriedigt sein werde, wenn ihn der Vater dem „sklavenwürdigen" Gewerbe der Gerberei zuführe. Dies wird nach homerischem Vorbild in die Weissagung eines Sterbenden gekleidet, die sich erfüllte. Anytos selbst aber verfiel nach seinem Tod einem üblen Ruf (κακοδοξία). Von einer göttlichen Bestrafung des Verfolgers durch eine außergewöhnliche Todesart ist also hier weit und breit nicht die Rede. Erst die späteren Nachrichten, daß die Athener die Verurteilung bereut und die Ankläger ohne Gerichtsverfahren getötet hätten, oder daß sie den Meletos zum Tode verurteilt, den Anytos aber die Bewohner von Heraklea, als er bei ihnen Zuflucht suchte, noch am gleichen Tage wieder vertrieben hätten, ja daß die Athener wegen der Hinrichtung des Sokrates durch die (30 Jahre vorher ausgebrochene!) Pest bestraft worden seien, könnten hier in Betracht kommen und sie erweisen sich in der Tat ohne weiteres als legendär.[4]

Werfen wir noch einen Blick auf die hellenistisch-jüdische Literatur, so können wir feststellen, daß auch sie sich den Gedanken vom Untergang der Gottesverächter durchaus zu eigen gemacht hat. Er traf ja mit der Überzeugung jedes rechtgläubigen Juden zusammen, daß, wer sich gegen sein Volk und damit gegen seinen Gott verging, von diesem unfehlbar gestraft wurde.[5] Die eigene Geschichte der Juden vom Untergang des Pharao im Roten Meer an, bot dafür Beispiele genug. So geschieht es, um nur einige zu nennen, mit Haman in dem haß-

---

[1] J. Geffcken, Griech. Lit.-Gesch. II (1934) 42. [2] Xen. Apol. 29 ff. [3] Ebd. 12.

[4] Diod. XIV 37, 6. Diog. L. II 43. Hyp. zu Isokr. Busiris. G. Grote, Geschichte Griechenlands (Deutsche Ausg.), Bd. IV 698.

[5] Vgl. z. B. die sog. Rachegebete von Rheneia, wozu A. Deißmann im Philol. 61 (1902) 252 ff.

erfüllten Buche Esther (c. 7), so mit Holofernes im Buche Judith (c. 13), so vor allem mit dem Judenverfolger *κατ᾽ ἐξοχήν*, Antiochos IV. Epiphanes. Er, der ausdrücklich als *θεομαχεῖν ἐπιχειρήσας* charakterisiert wird, wird für seine gegen das jüdische Volk und seinen Gott verübten Frevel von dem *πανεπόπτης κύριος θεὸς τοῦ Ἰσραήλ* mit einer abscheulichen Krankheit geschlagen, *ὥστε καὶ ἐκ τοῦ σώματος τοῦ δυσσεβοῦς σκώληκας ἀναζεῖν καὶ ζῶντος ἐν ὀδύναις καὶ ἀλγηδόσι τὰς σάρκας αὐτοῦ διαπίπτειν, ὑπὸ δὲ τῆς ὀσμῆς αὐτοῦ πᾶν τὸ στρατόπεδον βαρύνεσθαι τῇ σαπρίᾳ.*[1] Auch dies ist natürlich Legende. In Wirklichkeit starb der König auf dem Rückzug von einem Feldzug gegen die Parther im Jahr 164 v. Chr. in Tabai in der Persis an einer Krankheit gewöhnlicher Art.[2] Philo sieht in der grausamen Ermordung des früheren Statthalters von Ägypten, Avillius Flaccus, auf der Insel Andros die Strafe für sein feindseliges Verhalten bei der Judenhetze in Alexandria unter Caligula: *τοιαῦτα καὶ Φλάκκος ἔπαθε γενόμενος ἀψευδεστάτη πίστις τοῦ μὴ ἀπεστερῆσθαι τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἐπικουρίας τῆς ἐκ θεοῦ.*[3] Und so trifft den Antisemiten Apion von Alexandria nach Josephus eine ähnliche Strafe wie den König Antiochos Epiphanes: *ὅθεν εἰκότως μοι δοκεῖ τῆς εἰς τοὺς πατρίους αὐτοῦ νόμους βλασφημίας δοῦναι δίκην Ἀπίων τὴν πρέπουσαν· περιετμήθη ἐξ ἀνάγκης, ἑλκώσεως αὐτῷ περὶ τὸ αἰδοῖον γενομένης, καὶ μηδὲν ὠφεληθεὶς ὑπὸ τῆς περιτομῆς σηπόμενος ἐν δειναῖς ὀδύναις ἀπέθανεν.*[4]

Damit haben wir die Atmosphäre berührt, in der die frühchristliche Literatur entstanden ist. In Antiochia, also auf hellenistischem Boden ist die Bezeichnung der Anhänger der neuen Religion als *Χριστιανοί* aufgekommen.[5] Es ist daher nicht zu verwundern, daß wir auch hier, wo hellenischer und jüdischer Geist sich verbinden, den Gedanken vom absonderlichen Tod der Gottesverächter finden, und daß die Formen, in denen er auftritt, im wesentlichen dieselben sind wie in der bisher verfolgten Tradition. Da ist zunächst der Verräter Judas Ischariot. Dieser erhängt sich nach dem Vorbild des Ahitophel, der an David zum Verräter geworden war. Die Apostelgeschichte aber steigert das Grausige dieses Lebensendes noch durch den Zusatz, daß sein Leib abstürzte und zerbarst und seine Eingeweide (*σπλάγχνα*) herausdrangen.[6] Noch näher den oben erwähnten Fällen ähnlicher Art steht der Tod des Herodes. Es ist Herodes Agrippa I., der Freund des Caligula, König 41—44. Er hatte Jakobus, den Bruder des Johannes, hinrichten lassen und auch den

[1] II. Makk. 7, 19 (*θεομαχεῖν*); 9, 4 ff., besonders 9; vgl. auch I. Makk. 6, 8 ff.

[2] Polyb. XXX 11. Appian. Syr. 66. U. Wilcken bei Pauly-Wissowa I, Sp. 2475.

[3] Philo, In Flaccum 189 ff.

[4] Josephus contr. Ap. II 143; vgl. II. Makk. 9, 17, wozu K. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) 172 ff.

[5] Act. 11, 26. [6] Matth. 27, 5. II. Sam. 17, 23. Act. 1, 18.

Petrus eingekerkert. Seine Gottlosigkeit wird noch dadurch gekennzeichnet, daß er die Akklamation als „Gott“ ohne Widerspruch entgegennimmt. Da „schlug ihn sogleich der Engel des Herrn“ καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν.[1] Er erleidet also diesen Tod als Verfolger der christlichen Gemeinde und zugleich als Gotteslästerer. Wir haben oben (S. 247) gesehen, daß die Bestrafung der sog. Büßer der Odyssee sich ursprünglich in der Oberwelt abspielte, und daß Ixion und Salmoneus erst später in die Unterwelt versetzt wurden. Eine Parallele dazu bietet die christliche Petrusapokalypse. Unter den verschiedenen Gattungen von Verbrechern, die in der Hölle mit mannigfaltigen ausgesuchten Strafen gepeinigt werden, erscheinen auch οἱ διώξαντες τοὺς δικαίους καὶ παραδόντες αὐτούς. Sie stehen bis zur Mitte in Flammen, werden von bösen Geistern gegeißelt und sind ἐσθιόμενοι τὰ σπλάγχνα ὑπὸ σκωλήκων ἀκοιμήτων.[2]

Es bleibt noch ein Verfolger übrig, den der von ihm bekämpfte Gott zwar nicht getötet, den er aber doch seine Macht hat fühlen lassen: der Christenverfolger und spätere Apostel Saulus-Paulus. Es ist sehr beachtenswert, wie in der Apostelgeschichte die Gegnerschaft gegen das Christentum als ein Kampf gegen Gott, ein θεομαχεῖν, dargestellt wird. Schon Gamaliel warnt im jüdischen Synedrion, μή ποτε θεομάχοι εὑρεθῆτε, womit man die Warnung eines jüdischen Märtyrers an Antiochus Epiphanes vergleichen kann: σὺ δὲ μὴ νομίσῃς ἀθῷος ἔσεσθαι θεομαχεῖν ἐπιχειρήσας. Und bei der Verhandlung des Synedrions gegen den gefangenen Paulus wollen sich die Pharisäer hüten, μὴ θεομαχῶμεν.[3] Paulus selbst, der Schüler Gamaliels, hat solche Skrupel nicht. Er war schon bei der Hinrichtung des Stephanos beteiligt, verfolgte die Gemeinde in Jerusalem durch Verhaftungen von Männern und Frauen und ließ sich schließlich Vollmachten zu Verhaftungen auch außerhalb Jerusalems geben, so in Damaskus, um sich den dortigen Synagogen gegenüber ausweisen zu können.[4] Auf dem Wege dahin ereilte ihn sein Verhängnis. Wir haben darüber drei Berichte in der Apostelgeschichte und einen von Paulus selbst.[5] Die drei Berichte der Acta stimmen in den Einzelheiten nicht genau überein. Nur der erste (A.) erzählt in der dritten Person, die beiden andern sind Paulus selbst in den Mund gelegt, der eine (B.) in Jerusalem, der andere (C.) in Caesarea. Die Unterschiede sind folgende:

[1] Act. 12, 1 ff.; 21 ff.

[2] Apoc. Petr. 27 bei A. Dieterich, Nekyia (1893) 6 und 211, wo aber gerade diese Analogie zwischen Christentum und Antike fehlt, da sie allerdings in den antiken Unterweltsschilderungen nicht vorkommt.

[3] Act. 5, 39. II. Makk. 7, 19 (oben S. 263). Act. 23, 9 (Zusatz von 3 Handschriften).

[4] Act. 7, 58. 8, 3. 9, 1 f.

[5] Act. 9, 3 ff. 22, 3 ff. 26, 12 ff. Gal. 1, 13–17 (vgl. I. Kor. 15, 8 f.; 9, 1).

A. Licht vom Himmel. Paulus fällt zu Boden. Stimme: Σαούλ, Σαούλ, τί με διώκεις; Auf die Frage: τίς εἶ, κύριε; die Antwort: ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις. Anweisung, in die Stadt zu gehen. Die Begleiter εἱστήκεσαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες. Paulus ist blind geworden (οὐδὲν ἔβλεπεν) und bleibt in diesem Zustand drei Tage, bis er von Ananias geheilt wird.

B. Wie A, aber unter Hinzufügung der Zeitbestimmung περὶ μεσημβρίαν, des Attributs ἱκανόν zu φῶς und der Apposition ὁ Ναζωραῖος zu Ἰησοῦς. Die Begleiter sehen — umgekehrt wie in A. — das Licht, hören aber die Stimme nicht. Auftrag wie in A. Paulus kann nicht sehen (οὐκ ἀνέβλεπον) mit dem Zusatz ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός und wird in die Stadt geleitet. Die Heilung von der Blindheit wird hier nicht erwähnt. — Es folgt eine zweite Christusvision ἐν ἐκστάσει in Jerusalem (22, 17f.).

C. Wie A. mit Zeitbestimmung ἡμέρας μέσης. Das Licht leuchtet ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου und nicht nur Paulus, sondern auch seine Begleiter stürzen zu Boden. Die Stimme spricht hier „hebräisch" und fügt zu ihrer Frage hinzu: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Die Anweisung an Paulus ist hier viel ausführlicher (26, 15–18). Von der vorübergehenden Blindheit des Paulus und ihrer Heilung verlautet nichts. Vielmehr soll er den ἔθνη „die Augen öffnen" und sie „aus der Finsternis ins Licht" führen.

Vergleicht man diese drei Berichte, so liegt keineswegs eine fortschreitende Steigerung des Wunderbaren von dem ersten bis zum dritten vor; nur die Wirkung der οὐράνιος ὀπτασία auf die Begleiter ist im dritten am stärksten. Dagegen ist von einer wirklichen Erblindung des Paulus und ihrer Heilung nur im ersten die Rede. Im zweiten scheint es sich nur um ein vorübergehendes Geblendetsein ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός, nicht um Erblindung zu handeln, weshalb hier auch keine Heilung erwähnt wird, die offenbar nicht erforderlich ist. Die Zeitbestimmung „um Mittag" kennen nur B. und C. Auffallend ist aber die Erweiterung in der Rede der himmlischen Stimme, die von A. bis C. zunimmt. In C. haben wir nicht nur den Zusatz σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, sondern die Anweisung an Paulus für seinen künftigen Beruf nimmt fast hymnische Form an, die sich an prophetische Ausdrücke anlehnt[1], und die Rede des erhöhten Christus muß die hier ausgelassene Ananiasrede in A. und B. ersetzen. Ganz aus dem Rahmen der Berichte A. und C. fällt die von B. erzählte zweite Christusvision heraus, die Paulus nach seiner Rückkehr nach Jerusalem beim Gebet im Tempel hat und die zu der Berufung des Apostels durch Ananias, die unmittelbar vorhergeht (22, 14 ff.), gewissermaßen noch die Bestätigung durch den erhöhten Christus fügt (v. 17 ff., 21).

Ganz anders als diese drei Berichte lautet nun die eigene Äußerung des Paulus über seine Bekehrung; nämlich: es habe Gott gefallen, ἀπο-

[1] Zu Act. 26, 17f. vgl. Jerem. 1, 7. Jes. 35, 5; 42, 7, 16; 61, 1.

καλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Daß das in Damaskus war, ergibt sich daraus, daß er sagt, er sei von seiner Reise nach Arabien, die die Apostelgeschichte nicht kennt, wieder in diese Stadt „zurückgekehrt". Auch sonst, sagt er nur, daß er Christus oder den Herrn Jesus „gesehen habe".[1] Bei diesem „Sehen" handelt es sich offenbar wie in der Erzählung der Apostelgeschichte (22, 18) um ein innerliches, visionäres Schauen „ἐν ἐκστάσει", einem Zustand, in dem nach seinem eigenen Zeugnis dem Apostel manchmal Offenbarungen zuteil wurden.[2] Vergleicht man diese Selbstzeugnisse des Paulus mit den Berichten der Apostelgeschichte, so bleibt als einzige übereinstimmende Tatsache, daß sich die Bekehrung des Paulus auf Grund einer Christusvision in Damaskus vollzogen hat. Sogar die kausale Verknüpfung der Vision mit der Verfolgung der christlichen Gemeinde fehlt sowohl im Galater- wie im ersten Korintherbrief. Die Vision bildet nur den zeitlichen Trennungsstrich zwischen seinem Leben ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ und seiner apostolischen Tätigkeit. Diese war allerdings eine Wirkung der Vision, nicht aber die Vision eine Wirkung der Verfolgung.

Sie dazu gemacht und den inneren Umwandlungsprozeß des Paulus auf ein äußerliches, übernatürliches Erlebnis zurückgeführt zu haben, ist das Werk des Verfassers der Apostelgeschichte. Die beiden Tatsachen, daß Paulus früher die christlichen Gemeinden verfolgt und daß seine Bekehrung in Damaskus, vermutlich im Hause des Ananias, stattgefunden hatte, waren ihm bekannt. Er brachte sie nun in einen kausalen Zusammenhang, wobei ihm als Vorbild das Motiv des θεομάχος vorschwebte, wie es Euripides in seinen „Bakchen" gestaltet hat: hier wie dort der verfolgte neue Gott, der seinem Verfolger seine wunderbare Macht durch himmlische Lichterscheinungen und Stimmen offenbart und — das ist das Entscheidende — ihn mit dem griechischen Sprichwort warnt, μὴ λακτίζειν πρὸς κέντρα.[3] Den Nachweis im einzelnen habe ich dafür schon vor Jahrzehnten erbracht und Weinreich hat ihn neuerdings bestätigt und erweitert.[4] Nur eine kleine Ergänzung möchte ich hier noch hinzufügen. Der Zug, daß Paulus nach A. infolge der Erscheinung erblindet, läßt sich aus den Bakchen nicht belegen, wohl aber aus der homerischen Erzählung des θεομάχος Lykurgos, der für seine Bekämpfung des Dionysos von Zeus mit Blindheit bestraft wurde.[5] Beide, Homer und Euripides, wird der hellenistisch gebildete Verfasser der Apostelgeschichte aus der Schullektüre gekannt haben. So darf also die

---

[1] Gal. 1, 16f. I. Kor. 9, 1; 15, 8f. [2] II. Kor. 12, 1ff. [3] Eur. Bakch. 795. Act. 26, 14.

[4] Vgl. W. Nestle, Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte. Philol. 1900, 46ff. O. Weinreich, Gebet und Wunder. Genethliakon Wilhelm Schmid zum 70. Geburtstag (Tübinger Beitr. zur Alt.-Wiss. V. 1929, 282ff.); vgl. auch Windisch, Z. nt. Wiss. 31, 10ff. [5] Z 139; vgl. oben S. 250.

Geschichte von der Bekehrung des Paulus in der von der Acta erzählten Form auch unter die Legenden zwar nicht vom Tod, aber von der Bestrafung der Gottesverächter eingereiht werden.

Die folgende Zusammenstellung gibt nun eine Übersicht über die Todesarten (bzw. Strafen) der Gottesverächter und die von ihnen verübten Vergehen in Mythus und Geschichte gruppenweise geordnet.

Todesart (Strafe)	Vergehen (Mythus)	Täter
Verwandlung in Tiere	Gleichstellung m. Göttern	Keyx und Alkyone
Tod durch Blitz	Gleichstellung mit Zeus oder Kampf gegen ihn	Salmoneus, Asklepios, Kapaneus
Geistesverwirrung	Versuch sich zu den Göttern zu erheben	Bellerophontes
Würmerkrankheit	Heilungen gegen den Willen des Zeus (?)	Nikomachos, S. des Podaleirios
Erblindung, μανία, Zerreißung	Kampf gegen Dionysos	Lykurgos
Zerreißung	ebenso	Pentheus
„	Verachtung des Dionysos	Orpheus
„	Verachtung der Artemis	Aktaion
φθειρίασις	Verletzung des Ζεὺς ξένιος	Akastos
μανία, Verwundung, Tod	Verwundung des Apis	Kambyses
φθειρίασις	ἀκολασία	Alkman, Q. Mucius Scaevola
„	προδοσία	Kallisthenes
„	maßlose Rache	Eunus
„	Verletzung des Ζεὺς ἱκέσιος	Sulla
„	ἀσέβεια gegen Apollon	Pherekydes
Würmerkrankheit (εὐλαί, σκώληκες, σήπεσθαι)	maßlose Rache	Pheretime
„	προδοσία	Lykiskos
„ (+ Ausrottung des γένος)	maßlose Grausamkeit	Kassandros
„ (+ Ausrottung des γένος)	ἀσέβεια	Alexandros von Abonuteichos
„ (+ Ausrottung des γένος)	Verfolgung der Juden	Antiochos IV. Epiphanes
„ (+ Ausrottung des γένος)	ebenso	Apion
„ (+ Ausrottung des γένος)	Verfolgung der Christen	Herodes Agrippa I.
Tod durch Schiffbruch	ἀσέβεια	Diagoras, Protagoras
Zerreißung	ἀσέβεια	Euripides, Lukianos
Grausame Ermordung	Verfolgung der Juden	Avillius Flaccus
Erblindung	Verfolgung der Christen	Saulus - Paulus

Von diesen Beispielen scheiden für unsere Untersuchung aus die Fälle, in denen das Vergehen in Ausschweifung (Alkman, Scaevola), Verrat (Lykiskos, Kallisthenes), maßloser Rache (Pheretime, Eunus), Grausamkeit (Kassandros) besteht. Wichtiger sind schon die Beispiele, in denen die Verletzung eines einem bestimmten Gotte, wie Ζεὺς ξένιος oder ἱκέσιος, unterstellten menschlichen Verhältnisses vorliegt (Akastos, Sulla). Ins Gebiet religiöser Hybris fällt das Verhalten von Keyx und Alkyone, Aktaion, Bellerophontes, Kapaneus. Vertreter der ἀσέβεια im Sinne des Atheismus und der Verhöhnung des Kultus sind Pherekydes, Diagoras, Protagoras, Euripides, Alexandros von Abonuteichos, Lukianos. Den Verfolgern der christlichen Religion aber stehen am nächsten diejenigen Gestalten des Mythus und der Geschichte, welche sich gegen die Verehrung einer bestimmten Gottheit auflehnen und diese bekämpfen, wie Salmoneus, Asklepios (Nikomachos?), Lykurgos, Pentheus, Orpheus, Kambyses, Antiochos Epiphanes, Flaccus, Apion, Herodes, Saulus, von denen die zwei letzten sich schon gegen die christliche, die drei vorhergehenden gegen die jüdische Religion wenden.

Betrachten wir die Todesarten und Strafen, so tragen sie mit Ausnahme eines einzigen Falles, der Verwandlung von Keyx und Alkyone in Vögel, nirgends den Charakter des Wunders, sind aber insgesamt Auswirkungen der göttlichen Vorsehung, ihrer Macht und Gerechtigkeit. Ganz der mythischen Sphäre gehört der Tod durch den Blitz an. Aus dem Dionysoskult stammt die Zerreißung, die auch auf zwei geschichtliche Persönlichkeiten (Euripides, Lukian) übertragen wird. Schiffbruch bringt Meineidigen und Atheisten (Diagoras, Protagoras) den Tod. Die „Gottlosen" (ἀσεβεῖς) im allgemeinen, darunter auch die Verfolger einer Gottheit und ihrer Verehrer, treffen besonders häufig die rätselhafte Läuse- und Würmerkrankheit (Pherekydes, Alexandros von Abonuteichos, Antiochos Epiphanes, Apion, Herodes), ferner μανία (Bellerophontes, Kambyses), Erblindung (Lykurgos, Saulus), Ermordung (Flaccus), Ausrottung des ganzen Geschlechts (Kassandros).

Wenden wir uns nun der Schrift „De mortibus persecutorum"[1] zu, so erscheint hier weitaus als die häufigste Strafe der christenfeindlichen Kaiser gewaltsamer Tod durch Ermordung: so bei Nero, Domitian, Valerian, Aurelian. Zweifelhaft ist dies bei Valerian, der in persischer Gefangenschaft starb und von dem der Verfasser berichtet, sein Leichnam sei geschunden und die Haut in einem Tempel aufgehängt worden (5, 1 ff.): eine Sage, die auffallend an die von Plutarch (Pelop. 21) geschilderte Behandlung des Pherekydes durch die Spartaner erinnert

[1] Lucii Caecilii de mortibus persecutorum liber, vulgo Lactantio tributus (Corp. script. eccles. lat. 27. Lactantius 2) ed. S. Brandt 1893.

(oben S. 255). Wenn Maximianus Herculius und Maximinus Daja durch Selbstmord (Erhängen und Vergiftung) enden, so soll das wohl an den Selbstmord des Verräters Judas erinnern. Bei den beiden berüchtigtsten Verfolgern hat der Verfasser übrigens Mühe, seinen Gedanken durchzuführen: Decius fand seinen Tod im Gotenkrieg, und so wird wenigstens hervorgehoben, daß ihm kein Grab zuteil geworden sei (4, 1 ff.). Dem Diocletian wird notgedrungener Selbstmord zugeschrieben (42 f.), wahrscheinlich mit Unrecht. Er starb in seinem Palast zu Salona. Der moralische Urheber und daher der Hauptschuldige an der Verfolgung ist in den Augen des Verfassers Galerius (10 ff.). Er starb 311 in Sardica in Moesien und zwar nach unserer Schrift an einem Krebsgeschwür an den Genitalien, das in die Würmerkrankheit überging (33, 1 ff.): „comestur a vermibus et in putredinem corpus cum intolerandis doloribus solvitur." So endet er „horrenda tabe consumptus" (35, 11). Die Vorbilder liefern hier Antiochus Epiphanes, Herodes und vielleicht Apion. Maxentius ertrinkt bei der Schlacht an der Mulvischen Brücke im Tiber (44) und, was, wie wir gesehen haben, von Kassandros überliefert ist, daß sein ganzes Geschlecht unterging, das wird hier in Bausch und Bogen auf die christenfeindlichen römischen Kaiser übertragen (50, 1).[1]

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist: Der die Schrift „De mortibus persecutorum" beherrschende Gedanke, daß Gott die christenfeindlichen Kaiser, die in den Anhängern der christlichen Religion ihn selbst und seine Wahrheit bekämpften, durch einen besonders grausamen Tod bestrafte, ist eine Übertragung aus der Antike. Auch dort werden Gottesverächter der verschiedensten Art, besonders aber Feinde und Bekämpfer eines bestimmten Gottes und seiner Verehrung, z. B. des Dionysos, mit besonders auffallenden und abschreckenden Todesarten bestraft. Die Idee ging aus der griechischen in die hellenistisch-jüdische (Makkabäerbücher, Philo, Josephus) und aus dieser in die christliche Literatur über. Für unsern Verfasser hat ohne Zweifel die Apostelgeschichte die Brücke von der antiken Profanliteratur zu seiner Schrift gebildet. Man sieht an ihm, wie am Verfasser der Apostelgeschichte, daß die Denkformen der Christen noch die gleichen sind wie die ihrer heidnischen Gegner und nur mit einem neuen Inhalt erfüllt werden. So verrät auch diese christliche Schrift noch das geistige Erbe der Antike.

---

[1] Siehe oben S. 257.

DER SOGENANNTE LAPIS MANALIS

VON *FRANZ BÖMER* IN MÜNCHEN

Trotz der verschiedenartigen Versuche, mit denen sich nicht nur die Philologie, sondern auch Sprachwissenschaft, Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft um den Regenzauber des römischen *lapis manalis* bemüht haben, ist sein Wesen und sein Ursprung bisher keineswegs eindeutig und befriedigend erklärt worden. Ein Vergleich der letzten Arbeiten von Samter[1], Fiedler[2] und Kroll[3] zeigt, daß die Kontroverse um diesen Fetisch, der Wissowa[4] durch sein kategorisches Urteil ein Ende gemacht zu haben schien, heute noch nicht entschieden ist. Es ist hier, wie bei vielen dieser nur durch fragmentarische Nachrichten bekannten Probleme der römischen Religion, in erster Linie erforderlich, daß man sie zunächst einmal von den vielseitigen modernen Konstruktionen freimacht und nicht mehr sehen will, als die Überlieferung gestattet.[5]

Der *lapis manalis,* der „Regenstein", lag vor der *porta Capena*; er wurde bei Dürre von den *pontifices* durch die Stadt gezogen, um Regen zu erflehen oder zu zaubern. Das ist in kurzen Worten die Überlieferung.[6] Der Brauch, von dem nur die Antiquare berichten, war im 1. Jahrh. v. Chr. längst aus der Übung gekommen.[7]

Das Problem des Steins beginnt mit seinem Namen: man leitete ihn bisher, gestützt auf die Überlieferung, entweder von *manare*[8] oder von *manes*[9] ab, und die Ergebnisse waren entsprechend der doppelten Mög-

---

[1] ARW. 21 (1922) 317 ff. RE. XII 782 ff.

[2] Antiker Wetterzauber, Würzburger Studien 1 (1931) 65 ff.

[3] RE. XIV, 969 ff. Er berücksichtigt in seinen häufig gegen Samter gerichteten Ausführungen allerdings nur dessen erstgenannte Arbeit.

[4] RML. II 2308 f. (RuK² 121).

[5] Vgl. die Arbeiten von Weinstock über *mundus* und *templum* RM. 45 (1930) und 47 (1932).

[6] Die Belege sind zusammengestellt bei Fiedler 65. Kroll RE. XIV 969 (Varro, Fest., Serv. Aen., Fulg.). Vgl. auch Samter RE. XII 784.

[7] Hier urteilen u. a. Wissowa RE. II 310, 44. RML. II 2308, 62. Kroll RE. XIV 969 richtig gegen Samter ARW. 317. RE. XII 783, 4 ff.

[8] Die übliche Ableitung; zuletzt Fiedler 66 f. Kroll a. a. O. Weinstock RM. 45, 113, 4. Rose, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 7 (1931) 124, sehr scharf: It is strange that even to-day there are some who do not appear to see that the latter (sc *manalis-manare*) is the one possible etymology.

[9] In erster Linie Samter a. a. O. Fiedler 66 f., der beide Ableitungen und zwei verschiedene *lapides manales* für möglich hält; dazu auch u. S. 281 m. Anm. 4. Auch bei den Etruskologen, z. B. Ducati, Etruria antica I (1925) 98.

lichkeit verschieden: entweder hielt man ihn für den „Regenstein", wobei die Beziehung zu den *manes,* von der Festus spricht[1], geleugnet werden mußte, oder für den „Stein der Manen", und in diesem Falle war die Verbindung mit dem Regen nur schwer herzustellen.[2]

Ich erörtere zunächst die Erklärung, die durch die Zeugnisse der Antiquare in erster Linie an die Hand gegeben und der auch heute fast allgemein Glauben geschenkt wird, die Ableitung von *manare*. Zuerst die sprachwissenschaftliche Seite: Ich habe an anderer Stelle dargelegt[3], daß nach den Gesetzen der Linguistik die Etymologie *manalis-manare* erhebliche Schwierigkeiten macht; sie ist unhaltbar für das *aquae manale* 'Handkrug für Wasser' (von dem später die Rede sein wird), das Varro (u. S. 273) mit dem *lapis manalis* unmittelbar in Verbindung bringt, da ihm das Substantiv *manus* zugrunde liegt; speziell für *manalis* bestehen damit die gleichen Bedenken, d. h. eine Ableitung *manare-manalis* wäre, was bisher zu wenig berücksichtigt wurde und deshalb nachdrücklich betont werden muß, vom Standpunkte der Sprachwissenschaft aus nur unter Hinnahme von erheblichen Unsicherheitsfaktoren möglich.[4] Nun tritt neben die sprachliche auch die semasiologische Unklarheit dieser Ableitung. Über das von den Antiquaren behauptete Verhältnis des *lapis manalis* zu *manare* lassen sich nur vage und durch nichts zu beweisende Vermutungen äußern: So macht Kroll (RE. XIV 970, 17) gegen die Worte des Festus 128 M. *quod aquas manaret* den begründeten Einwand, daß wohl nicht an ein aktives *manare* zu denken sei, „das für sekundär gelten muß[5], sondern an ein intransitives: *m. l.* nicht *qui aquam,* sondern *qui aqua manat*" und fährt fort: „Der Stein wird also begossen worden sein, es handelt sich um einen Nachahmungszauber." Der „begossene Stein" ist schon vor Kroll auf Grund der Interpretation der Überlieferung mit Recht von Fiedler 67ff. abgelehnt worden; er ist

---

Nogara, Gli Etruschi e la loro civiltà (1933) 180f. Clemen, Die Religion der Etrusker (1936) 41. 48. Vgl. auch die in diesen Schriften und die S. 275, Anm. 3 u. S. 276, Anm. 4 verzeichnete Literatur.

[1] S. u. S. 275.

[2] Samter ARW. Ich komme später darauf zu sprechen.

[3] In einem Aufsatz lat. *aquiminale*, der demnächst in der Glotta erscheint.

[4] Ich verweise auf den Anm. 3 genannten Aufsatz mit der dortigen Literatur.

[5] Diese berechtigte Kritik zeigt auch sachlich die zweifelhafte Grundlage der Etymologie: Hor. epist. 1, 19, 44 *manare poetica mella* ist in der klassischen Zeit für transitives *manare* singulär und dazu dichterische Lizenz; am besten würde Ov. met. 6, 312 passen: *lacrimas etiam nunc marmora manant* — wenn es hsl. sicher wäre (v. l. *lacrimis!*) — aber selbst dann wird man die Dichtersprache Ovids kaum zur Erklärung von grammatischen Eigentümlichkeiten der ältesten Religionsgeschichte heranziehen dürfen. Die anderen Beispiele für transitives *manare* sind noch bedeutend später: Itala prov. 3, 20 (Iren. 4, 20, 3). Filastr. 11, 1. Aug. c. Faust. 16, 17 p. 458, 8 u. ö.

dazu auch sprachlich unmöglich: man müßte für Festus ein *manare* im Sinne von *madere* annehmen und geriete selbst durch diese Verwendung in die Schwierigkeit, daß man dann immer noch auf eine ebenfalls sekundäre Bedeutung von *manare* angewiesen wäre [1]; ich halte es für unstatthaft, diese ältesten Elemente römischer Religion mit einer Semasiologie zu deuten, die sich erst in der ausgehenden Republik nachweisen läßt. So ist man, wenn man sich an jene Etymologie *manalis-manare* hält, zu unbeweisbaren, sprachlich und quellenmäßig in keiner Weise gerechtfertigten Vermutungen gezwungen. Ähnliche Möglichkeiten werden bei Samter angedeutet, der für einen seiner Ansicht nach vorliegenden Analogiezauber Parallelen aus primitiven Vorstellungen heranzieht.[2] Aber für ihn ist damit das fragliche Verhältnis zwischen dem Regenstein und dem *manare* des Wassers noch nicht genügend gedeutet; er erwähnt dazu die Forderung des Ausgießens des Wassers, evtl. auch das Werfen eines Gegenstandes ins Wasser usw.; schließlich sind für ihn diese Annahmen nur eine Vorstufe für die These, daß der *lapis manalis* doch der Stein der Unterirdischen sei, an die man die Bitte um Wasser richte; gegen diese für römische Verhältnisse unmögliche Vorstellung wenden sich mit Recht Fiedler und Kroll.[3] Zu diesen

---

[1] *manare* = *madere* gibt es erst seit Lukrez (z. B. 5, 262. 6, 1149), im absoluten Sinne, wie es hier für den *l. m.* erforderlich wäre, erst seit Sen. Herc. f. 391 *maestusque Phrygio manat in Sipylo lapis.* Colum. 2, 9, 13 *locis manantibus.* Plin. nat. 22, 63 *saxa manantia.* — *Manare* überhaupt seit Ennius, nicht bei Plautus und Terenz (wahrscheinlich wegen des Metrums); es bedeutet in der ältesten Sprache „über etwas hinrinnen“, so vom *sudor:* Enn. ann. 418. Aedit. epigr. 1, 3. Lucr. 5, 488. 6, 944. Verg. Aen. 3, 175 usw.; auch vom *cruor:* Verg. georg. 1, 485. Aen. 3, 43.

[2] ARW. 327ff. Daß er damit grundsätzlich in die Irre gegangen ist, wird sich im Laufe der Untersuchung ergeben. Ich möchte diese Parallelen höchstens zur Illustrierung römischer Verhältnisse benutzt wissen, zur Erklärung sind sie wie in vielen Fällen so auch hier irreführend, solange man auch nur einigermaßen mit innerrömischer Tradition auskommen kann. Und das ist hier der Fall

[3] Samter, Familienfeste (1901) 13, 2. ARW. 332ff. („leider auf Vermutungen angewiesen“). RE. XII 784, 50ff. Fiedler 67. Kroll, RE. XIV 970. Ich kann aus meinem *manes*-Artikel im Thesaurus hinzufügen, daß mir keine einzige Stelle bekannt ist, an der an die *manes* diese oder auch nur eine ähnliche Bitte gerichtet wird. Man mag zugeben, daß das Wort *manes* frühestens aus dem 1. Jahrh. bekannt ist (CIL I^2 761. 1273. 2117. CE 970, 9; literarisch seit Varro und Cic.; allerdings meint Samter, daß der Brauch noch zur Zeit Varros existiert habe; s. oben S. 270 m. Anm. 7), also theoretisch die Möglichkeit besteht, daß man in frühester Zeit die *manes* um Wasser oder dgl. gebeten habe. Trotzdem müßte sich eine solche Vorstellung irgendwie erhalten haben, besonders bei der weiten Verbreitung des Manenkultes und seiner engen Verbindung mit dem römischen Wesen. Die *manes,* sei es, daß es sich um die Götter der Unterwelt oder um die Gesamtheit der Wesen des Orcus handelt, werden nur angerufen um Dinge, die sie unmittelbar selbst angehen, etwa, man solle der

Schwierigkeiten kommt noch hinzu, daß ein auf das Wasser und den Regen angewandtes *manare* ebenfalls eine spätere Bedeutung darstellt[1], also für die Erklärung der ursprünglichen Bedeutung von *manalis* auch nichts aussagt. Damit erscheint auch von der sachlichen Seite her der Versuch, den „Regenstein" mit *manare* zusammenzubringen, zumindest sehr fraglich und unsicher. Aber noch weiter: Sucht man diese Schwierigkeiten angesichts der Etymologien des Festus hinwegzuinterpretieren und bei *manare* zu bleiben, so ist man gezwungen, die durch Festus bezeugten Beziehungen des *lapis manalis* zu den Toten entweder zu leugnen[2] oder ihnen die für die römische Religion unhaltbare Deutung zu geben, daß die Toten um Regen angerufen werden müssen. Alles in allem: Die Inbeziehungsetzung eines „feuchten Steines" oder eines „Regensteines" zu *manare* ist, besonders für das älteste Latein, unhaltbar. Auf den zur Stützung dieser Etymologie verschiedentlich angeführten *fons manalis* gehe ich unten ein.

Es ist erforderlich, diese sprachgeschichtlich und semasiologisch zum Teil gezwungenen, zum Teil unmöglichen Zusammenhänge klar herauszustellen. Um ihnen einerseits auszuweichen und um andrerseits die Nachricht des Festus über eine Verbindung des *lapis manalis* mit den Toten nicht verwerfen zu müssen, bliebe der zweite Weg, den Samter gegangen ist, nämlich *lapis manalis* 'Regenstein' nach Festus von *manes* abzuleiten. Dieser Versuch wurde bereits als religionsgeschichtlich unmöglich abgelehnt (o. S. 272 m. Anm. 3). Somit stände man wieder vor dem alten Dilemma, wenn nicht eine eingehende Interpretation der Worte Varros die Frage wirklich zu lösen geeignet wäre.

Varro berichtet in der Vita populi Romani (frg. Non. p. 547, 7 M.) *urceolum aquae manale vocamus, quod eo aqua in trulleum effundatur. unde manalis lapis appellatur in pontificalibus sacris, qui tunc movetur, cum pluviae exoptantur. ita apud antiquissimos manale sacrum vocari quis non noverit? unde nomen illius.* — Die Erklärung dieser Stelle muß von *aquae manale* ausgehen, da auch Varro davon ausgegangen ist.[3] Ich habe in dem S. 271, Anm. 3 genannten Aufsatz dargetan, daß *aquae manale* 'Handkrug für Wasser' bedeutet, eine Ableitung von *manus* darstellt und eine Beziehung zu *manare* nicht vorliegt. Dadurch wird der Weg zu einer neuen Interpretation frei. Zur Kritik der Tradition der Antiquare

neuankommenden Seele gnädig sein, das auf Erden erlittene Unrecht, die Schändung des Grabes usw. rächen oder dgl.; *placare, violare* u. ä. spielen eine große Rolle.

[1] Zuerst Hor. epod. 2, 27 (aber auch hier ist die Grundbedeutung erhalten); schon aus diesem Grunde kann ich dem Deutungsversuch Fiedlers 67 auf *lapis (aquae pluviae) mānalis* nicht zustimmen.

[2] Z. B. Kroll, RE. XIV 970; auch XVI 562.

[3] Vgl. die Konjunktionen *quod, unde, ita, unde.*

möchte ich auch im Hinblick auf weitere Ausführungen vorwegbemerken, daß es sich meist um sachlich höchst wertvolle und einwandfreie Überlieferung handelt, die auch dann, aber nur mit Vorsicht, verwertbar ist, wenn sie in die bedenklichsten Etymologien gekleidet wird, wie das besonders häufig bei Festus der Fall ist.[1]

Nun steht für Varro allgemein mit Recht fest, daß seine zur Rede stehende Nachricht altes Gut überliefert und keinem Zweifel unterliegt.[2] Erkennt man damit als ältesten Namen für den *lapis manalis* 'Regenstein' die Bezeichnung *manale sacrum* an, so dürfte für das Problem die eigentliche Lösung deutlich werden: In *manale sacrum* steckt das gleiche Wort wie in *aquae manale,* oder anders: das *manale sacrum,* das Gerät des ältesten römischen Regenzaubers, war ein heiliges Wassergefäß — selbst, wenn Varro in diesem Zusammenhang bereits an die später sicher bezeugte und falsche Etymologie *manalis-manare* gedacht haben sollte.[3] Damit ist die sprachlich und sachlich als unmöglich erwiesene Ableitung[4] des *lapis manalis* — den ich von nun an mit seinem ältesten Namen *manale sacrum* nenne — von *manare* endgültig eliminiert worden, und zwar durch das Zeugnis Varros selbst. Es besteht nämlich nicht der geringste Grund, daran zu zweifeln, daß Varro oder seine Quelle hier zwei seltene und alte Wörter mit gutem Recht in Beziehung gesetzt hat, die nicht nur sachlich, sondern auch etymologisch zueinander gehören, den Wasserkrug und das *manale sacrum* des Regens: Die anstößige Verbableitung und die erst späten Verwendungen eines transitiven oder den Sinn von *madere* bezeichnenden *manare* kommen in Wegfall; religionsgeschichtlich liegen die Probleme einfacher, die Verbindung des *manale sacrum* mit den *manes* ist sprachlich unmöglich geworden, d. h. die Toten brauchen nicht mit der Bitte um Regen bemüht zu werden; die in keiner Tradition begründete Vermutung, daß der Stein begossen worden sei oder sich an der *porta Capena* ein sonst unbekannter *mundus* befunden habe (Samter), ist ebenfalls überflüssig geworden. An die Stelle des fraglichen feuchten Steines tritt das heilige Wassergefäß. Damit fallen auch alle anderen von der modernen Forschung infolge der Fehlableitung *manalis-manare* konstruierten Hypothesen, von denen ich einige bereits oben widerlegt habe.

Der römische Regenzauber gewinnt damit ein neues und klareres Bild: Bei Dürre zogen die *pontifices,* um Regen zu zaubern, in feierlicher Prozession einen Gegenstand durch die Stadt, der *apud anti-*

[1] Vgl. auch u. S. 275. 279. [2] S. o. S. 270 m. Anm. 7.

[3] Dazu könnte das *effundatur* bei Varro verleiten.

[4] Die auch deshalb nicht zu Recht besteht, weil sie schon 2000 Jahre alt ist. — Ganz nahe dieser Lösung war Samter ARW. 326, der nur deswegen davon zurückkam, weil er glaubte, Varros *manale* sei von *manare* abzuleiten. Man konnte sich den *lapis manalis* ohne die Verbindung mit *manare* einfach nicht denken.

quissimos den Namen *manale sacrum* trug. Er lag in gewöhnlichen Zeiten bei der *porta Capena* und war ein Stein, der von seiner krugähnlichen Form seinen Namen hatte[1]; daß es sich um einen Stein handelte, zeigt die Tatsache, daß man das *manale sacrum* später mit dem *lapis manalis,* dem Manenstein, auf den ich im folgenden eingehe, gleichsetzen konnte. Das sagt auch das *movetur* Varros, dem das *pertraxerant* des Festus verwandt ist, da Festus trotz seiner falschen Etymologie sachlich richtig überliefert haben kann. Ob es sich, um die nächstliegenden Möglichkeiten anzudeuten, bei diesem Zauber um ein symbolisches Ausgießen des Wassers aus dem heiligen Wassergefäß handelte oder um eine Kraft, die dem Fetisch infolge seiner eigentümlichen Form innewohnend gedacht wurde, läßt sich nicht ausmachen. Es ist unmöglich, Vermutungen zu äußern, da die Quellen versagen.

Ist damit eine Eigentümlichkeit des römischen Regenzaubers nach ihrer religionsgeschichtlichen Seite einer Deutung nahegebracht, so bleibt nun noch die Auseinandersetzung mit einem Teil der literarischen Überlieferung, die einerseits die Ableitung von *manare* vertritt und andrerseits von einem *lapis manalis*, 'Manenstein', berichtet. Es läßt sich zeigen, daß es einen *lapis manalis,* 'Manenstein' im römischen Kultus wirklich gegeben hat, und daß die Etymologie der Antiquare den Stein der Manen auf der einen Seite und das unverstandene *manale sacrum* als *lapis manalis*, 'Regenstein' auf der anderen lediglich auf Grund des gleichklingenden unverstandenen Namens einander gleichgesetzt und dann sekundär für den „Regenstein" die falsche Ableitung von *manare* erfunden hat. Ich behandle zunächst den Manenstein.

Festus berichtet an einer der genannten Stellen (128 M.) *manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent qui dicuntur manes.*[2] *manalem vocabant lapidem etiam petram quandam quae erat extra portam Capenam* eqs. Damit hat Festus eine sachlich durchaus glaubhafte Nachricht überliefert[3]; denn zu dieser Deutung zwingt die einzig mögliche Etymologie von *manalis:* Von dem Stamme *man-* wird mit dem Suffix *-alis* das Adjektiv gebildet. In der

---

[1] So richtig schon Gilbert, Topogr. Roms 2, 154; dagegen zuletzt Fiedler 66 („Gilbert . . . schließt nach Non. auf die ausgehöhlte krugförmige Gestalt des Steins, obwohl dies hier gar nicht ausgesprochen wird, sondern nur der gleiche etymologische Ursprung dargetan wird." Aber gerade die auch von F. festgestellte gleiche Etymologie — allerdings nicht von *manare* — bestätigt die Annahme Gilberts) und Kroll, RE. XIV 970.

[2] Über diese falsche Etymologie *manes-manare* auch u. S. 278.

[3] Die allerdings wegen der Annahme der Ableitung von *manare* meist verworfen wurde; vertreten von Steuding, Gruppe, Thulin (Belege bei Weinstock 113, 4). Vgl. auch du Jardin, Rendiconti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol. 6 (1927/9) 53; auch o. S. 270 Anm. 9.

sakralen Sprache sind derartige Bildungen außerordentlich beliebt; ich erinnere an *flamen Dialis, Quirinalis,* an *Vestalis, Floralia, Robigalia, Saturnalia* usw.[1]; daneben weist auch an sich gerade die adjektivische Bezeichnung des Besitzverhältnisses auf das hohe Alter der Verbindung[2]. Es handelt sich um einen in seinen religiösen Funktionen sonst unbekannten Stein, der mit den *manes* in irgendeiner Verbindung stand. Daß in jenem *ostium Orci* des Festus eine Beziehung zu dem *mundus* vorliegt, ist m. W. seit K. O. Müllers Etruskern kaum bezweifelt worden.[3] Damit greift die Frage auf das Problem des Ursprungs des römischen *mundus* über, dessen etruskische Herkunft seit längerer Zeit besonders von den Etruskologen immer wieder behauptet wird; im gleichen Zusammenhang wird betont, daß der *lapis manalis* in den Verschlußsteinen der Pozzi von Marzabotto seine Vorgänger aufweise. Ich muß mir ein Eingehen auf diese Probleme versagen, da sie noch nicht genügend geklärt sind und daher mit Recht von der Seite der römischen Religionsgeschichte mit großer Zurückhaltung behandelt werden.[4] Über den Manenstein läßt sich nur soviel sagen, daß er in der klassischen Zeit unbekannt war; von ihm wird nur an einer Stelle der Antiquarenüberlieferung berichtet; dieses Fehlen einer festen Tradition wird es auch mit sich gebracht haben, daß schon zur Zeit des Verrius die unmög-

[1] Weiteres bei Leumann, Adj. auf *-lis* 28.

[2] Vgl. Wackernagel, Vorlesungen 2, 68ff. m. Lit.

[3] Widerspruch nur bei Rose a. a. O. 123, allerdings im Interesse der Fehletymologie *manalis-manare.*

[4] Ich verweise auf die Literatur: Brizio, Monumenti antichi 1 (1889/92) 258ff. u. tav. 1 u. 8 nr. 12. Buecheler, Kl. Schr. I 628ff. Clemen a. a. O. Deecke, RML. II 3231. Deubner, Hermes 68 (1933) 276. Ducati, Etruria antica I 97ff. 128. tav. 6 fig. 12. II 82 (dazu Schwyzer, Rhein. Mus. 80 [1931] 217, wo auch der m. E. völlig unbrauchbare RE.-Artikel *manes* kritisiert wird. Nogara 167. Ferner Altheim, Terra Mater RVV. 22, 2 [1930] 148, 2 auch Schulze, ZGLEN. 474f. Dagegen Fiesel, RE. XIV 1360f.). Fiesel, RE. XVI 643. Gàbrici, Monumenti antichi 16 (1906) passim, bes. 186. 198ff. Gozzadini, Di un' antica necropoli a Marzabotto nel Bolognese (Bologna 1865) passim, bes. tav. V nr. 1 u. 2. Hedlund, Eranos 31 (1933) 53. du Jardin a. a O. Kroll, Festschrift Kretschmer (1926) 120. RE. XVI 560. Leifer, Klio Beih. 27 (1932) 10. Müller-Deecke, Die Etrusker II (1877) 60ff. 97ff. (dazu Buecheler, Kl. Schr. II 264. Thulin, Die Götter des Mart. Cap. RVV. 3 [1906] 55. 66. 72. Weinstock, RE. IV A 897. Wessner, RE. XIV 2008). Nogara 50ff. 207 u. a. a. O. Rose a. a. O. Thulin, Etr. Disciplin III (1909) 17ff. Weinstock a. a. O. Wissowa, RuK.[2] 234. 312. 410. 428. — Jedenfalls wird das Mißtrauen, das man der Nachricht des Fulgentius (fast die gleichen Worte auch Gloss.L V Abba MA 86) über den etruskischen Ursprung des Regensteins gegenüber an den Tag legte (z. B. Samter, RE. XII 783. ARW. 320. Kroll, RE. XIV 969), bestätigt. Thulin, Etr. Disc. III 42 und Clemen 41. 48 (vgl. auch Fiedler 67) haben ihm Glauben geschenkt, weil man in ihr einen Beweis für den etruskischen Ursprung des Manensteins (*lapis manalis*) sah. Durch die vorgenommene Scheidung von *lapis mānalis* und *mănale sacrum* ist diese Deutung unmöglich geworden.

lichsten Etymologien und Gleichsetzungen vorgenommen werden konnten. Aus dem gleichen Grunde kann aber auch die heutige Forschung nur Vermutungen äußern. Ja, es ist nicht einmal sicher, ob er überhaupt den *mundus* verschloß, wie man bisher durchweg annahm und was bei den Steinen von Marzabotto wirklich der Fall ist. Man weiß nur von dem *ostium Orci* des Festus; die modernen Ansichten, daß er mit dem *patere* des *mundus* in Beziehung stehe [1], scheinen mir nicht genügend begründet. Man müßte erwarten, daß in den Nachrichten über das Umherschweifen der Totenseelen an den Tagen des *mundus patens* [2] der *lapis manalis* gerade in dieser seiner charakteristischen Funktion als Verschlußstein des *mundus* in irgendeiner Form erwähnt würde; schließlich weiß man in Rom auch von einem Hervortreten der Totenseelen an die Oberwelt an den *lemuralia* und *parentalia* [3], an denen der *mundus* nicht *patuit* [4]. An diesen Tagen gelten bekanntlich die gleichen rituellen Vorschriften wie zur Zeit des offenen *mundus;* der Ausdruck *mundus patet* hat demnach wohl mehr eine zeremonielle als eine faktische Bedeutung. Auch an den Anthesterien schweifen die Seelen der Toten umher, ohne daß man ihnen durch eine Öffnung den Zugang verschafft. Aus diesen Gründen läßt sich der *lapis manalis* nicht einmal eng als der Deckel des *mundus* auffassen, sondern nur im weitesten Sinne als „Manenstein" bezeichnen. Mehr wissen wir nicht.

Die bisherige Untersuchung hat, weil sie von der sprachlichen Interpretation der Überlieferung ausging und sich daher von modernen Konstruktionen freimachen mußte, Ergebnisse gezeitigt, die widerspruchsloser sind als bisherige Vermutungen über den sog. *lapis manalis.* Und bei einer Berücksichtigung der etymologischen Möglichkeiten und Fähigkeiten jener Zeit steht selbst die Tradition der Antiquare, die einen „Regenstein", *lapis manalis,* von *manare* ableiten will, dieser Deutung nicht im Wege. Es handelt sich in erster Linie um Festus, da Servius und Fulgentius ihm gegenüber nichts Neues bieten.

Festus oder seine Quelle [5] leitet den *lapis manalis,* 'Regenstein' von *manare* ab. Diese Tatsache erklärt sich daraus, daß es sich bei dem *manale sacrum* um einen uralten Fetisch handelte, dessen Name schon früh unverständlich war [6] und von dem nur noch eine gelehrte Überlieferung

[1] Z. B. Samter, ARW. 332. RE. XII 784 (dazu Kroll, RE. XVI 562).

[2] Ausführlich Weinstock a. a. O.

[3] Wissowa, RuK² 234. Kroll, RE. XVI 561. [4] Vgl. u. a. auch Nogara 182.

[5] Es ist schwer zu entscheiden, ob es sich um Festus, Verrius oder einen von deren Gewährsmännern handelt; die Differenzierung ist für die Untersuchung unwesentlich; ich lasse sie deshalb im folgenden weg.

[6] Schon Varro ist verdächtig, mit *manare* etymologisiert zu haben (vgl. o. S. 274, Anm. 3); für die Zeit nach Varro läßt sich auch für die Ableitung von *aquiminale* zeigen, daß man die Etymologie überhaupt nicht mehr kannte;

existierte. Dazu war der Manenstein (*lapis manalis*) sicher ebenso alt wie dieser unbekannte Regenzauber. Diese Umstände ermöglichten es, daß die beiden gleichklingenden Worte zusammengeworfen wurden[1], da keine Kenntnis der Realitäten des Kultus daran hinderte. Suchte man nun in der Folgezeit für den sog. *lapis manalis (manale sacrum)* eine Etymologie, so bot sich das *manare* des Regens wie selbstverständlich dar; aber noch mehr, gerade in diesem Zeitraum von etwa Varro (Stilo?) bis Festus (Verrius), auf den sich die Ableitung von *manare* festlegen läßt, kann man geradezu eine Sucht unter den Antiquaren bemerken, alles auch nur Denkbare, was mit *man-* beginnt, eben auf *manare* zurückzuführen: Es findet sich schon relativ früh in den verschiedensten Variationen die Verbindung der *manes* mit *manare*[2], die Ableitung *mane* von *manare*[3], ganz abgesehen von dem, was sich die Späteren gerade mit diesem „Grundwort" *manare* geleistet haben.[4] So läßt sich sogar die Entstehungszeit dieser falschen Etymologie einigermaßen genau auf das ausgehende 1. Jahrh. v. Chr. festlegen, und diese Zeit stimmt überraschend zu der oben festgestellten Tatsache, daß *manare* in den für den „feuchten Stein" erforderlichen Bedeutungen erst am Ende der Republik möglich wird, zwischen Lukrez und Seneca. Festus etymologisierte also mit dem Sprachgebrauch seiner Zeit. Schon Leumann sprach (Adj. auf *-lis* 37ff.) speziell bei der Ableitung *manalis-manare* von „Spätlingen" und „wertlosen Eigenbrödeleien eines einzelnen Schriftstellers"; er hat den Sachverhalt damit richtig charakterisiert, allerdings ohne sich von dem *manare* des Festus freizumachen.[5]

---

denn daß in *manale* das gleiche Wort stecke wie in dem vulgären *aquiminale* oder sogar *aquiminarium*, war durchaus nicht ohne weiteres einzusehen (wie auch zum Teil die moderne Sprachwissenschaft *aquiminale* mit *manare* zusammenbrachte; vgl. den o. S. 271, Anm. 3 genannten Aufsatz).

[1] Ähnlich Fiedler 67.

[2] Stilo frg. 14 Fun. (bei Festus!) *manias . . . esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant* eqs. (zum Sachlichen Buecheler, Kl. Schr. II 263f. Tabeling, Mater Larum [1932] passim, bes. 14ff. Kritik: Nilsson, DLZ. [1933] 172ff.), auch Fest. 157 M. *manes, . . . quod i per omnia manare credantur* (s. u. S. 279). Selbst 127 M. in den Bericht über das *ostium Orci* (darüber o. S. 276) hat sich jenes *manare* eingeschlichen.

[3] Varro ling. 6, 4 *diei principium 'mane', quod tum manat dies ab oriente, nisi potius quod bonum antiqui dicebant 'manum'*; und auch wieder bei Festus (Paul.) 159 M. *manare solem dicebant antiqui . . . a quo et dictum putabant 'mane'*. Wer Festus kennt, wird sich über derartige Bravourstücke nicht wundern.

[4] Natürlich nach berühmten Mustern; ich verweise auf Serv. Aen. 3, 63. Comment. Lucan. 3, 13. Pomp. gramm. V 250, 4ff. Isid. orig. 8, 11, 100 und besonders auf Mart. Cap. 2, 160ff.

[5] Anders Fiedler 66f. Nebenbei bemerkt, bedeutet die Tatsache, daß Festus *manare-manalis* für möglich hielt, immer noch nichts für die Berechtigung einer solchen Verbableitung überhaupt.

Den stärksten Einfluß auf diese Etymologie mag aber — auch für die moderne Forschung (vgl. z. B. Kroll, RE. XIV 970) — die Nachricht über einen *fons manalis* ausgeübt haben, von dem ebenfalls Festus berichtet. Diese Notizen bleiben uns in ihrer kurzen Form, mit ihren Widersprüchen und Unklarheiten, heute ebenso schwer verständlich, wie sie schon dem Festus unverständlich waren; daher ergibt sich nur die Aufgabe, festzustellen, wie diese Deutungen entstanden sein können und was gegebenenfalls über Festus hinaus in ihrem Kern zu suchen sei. Man wird nach den bisherigen Erfahrungen seinen Etymologien, insbesondere im Hinblick auf *manalis,* mit einigem Mißtrauen begegnen: Eine offensichtliche Verlegenheitsetymologie gibt er (Paul.) 128 M. *manalem fontem dici pro eo, quod aqua ex eo semper manet.* Ältere Überlieferung scheint nicht vorzuliegen; Festus hatte ein *manalis* vor sich und deutete es eben mit *manare.* Diese Kritik wird bestätigt durch die Analyse der zweiten Notiz, und diese löst das Problem, wenn man sie nicht, wie bisher, isoliert für den *fons manalis* allein betrachtet, sondern in ihren Zusammenhang stellt: Fest. 157 M.

manalis fons appellatur ab auguribus puteus perennis, neque tamen spiciendus videtur, quia flumen id spiciatur, quod sua sponte in amnem influat.

manes di ab auguribus invocantur, quod i per omnia aetheria terrenaque ma⟨nare credantur, idem di su⟩peri atque inferi ⟨dicebantur . . .⟩ augures, quod sanctis . . . [Paul. *eosque deos superos atque inferos credebant*].

Man wird dem Festus in diesem Falle sachlich einigen Glauben schenken dürfen, weil er sich auf die Auguren beruft. — *Manalis* wird hier merkwürdigerweise nicht unmittelbar von *manare* abgeleitet, sondern durch ein Zwischenglied, das durch das auch sprachlich viel näherstehende *manes* gebildet wird. Würde man dieses Zwischenglied — unberechtigterweise — auszuschalten versuchen und *manalis* unmittelbar mit *manare* zusammenbringen, so bliebe sowohl innerhalb dieser Stelle als auch im Vergleich zu der obengenannten immer noch der Unterschied, daß es sich bei dem *manalis fons* einmal um das *manare* des Wassers, ein anderes Mal um ein *manare* der *manes* handeln müsse[1], ein Umstand, der die Etymologie nicht gerade vertrauenswürdiger macht. Diese eigentümliche Diskrepanz läßt sich noch weiter verfolgen: Einmal heißt es, aus diesem *fons* fließe immer Wasser, und später, er werde nicht beachtet, weil man nur die Gewässer berücksichtigt, die *sua sponte* in einen Fluß fließen[2]. Demnach wird der

---

[1] Also etwa wie S. 278, Anm. 2.

[2] Oder mit Kroll, RE. XIV 970: fließende Bäche und Flüsse. Was Steuding, RML. I 1498 sich unter diesem *fons manalis* vorstellte, ist völlig unverständlich und unhaltbare Kombination: „. . . das Überschreiten eines aus beständiger

fons manalis das gewesen sein, was durch Festus die Auguren von ihm aussagen, ein *puteus,* und er wird deshalb von den Auguren nicht berücksichtigt, weil er eben kein echter *fons,* sondern ein *puteus* war, also kein fließendes Gewässer[1]. Ist er nun ein *puteus,* der mit den *manes* in Beziehung steht, dann ist er ein Schacht, eine Grube, im Grunde also etwa das, was Festus an anderer Stelle über den *mundus* aussagt.[2]

Diese Deutung bestätigt die religionsgeschichtliche Betrachtung der Stelle: Festus bringt, wie aus der Gegenüberstellung ersichtlich ist, sowohl die *manes* als auch den *fons manalis,* und zwar unmittelbar aufeinanderfolgend, mit den Auguren in Verbindung. Mag man nun dem Festus trauen oder nicht, entweder sind durch die gleiche Kulteigentümlichkeit, die dazu in gleichem Zusammenhang erwähnt wird, *manes* und *manalis fons* eng in Verbindung zu setzen — dann ist der *manalis fons* der *puteus manium* —, oder Festus hat gefabelt, und dann ist aus dieser Unsicherheit auch kein Zusammenhang mit *manare* zu erschließen. Es ist aber merkwürdig, daß Festus, sobald er sein „Grundwort" *manare* aus dem Spiele läßt, hier wohl auf Grund der älteren Vorlage, sachlich und religionsgeschichtlich faßbare Überlieferung bringt.

Einige Parallelen mögen diese Gleichsetzung endgültig bestätigen: Livius berichtet 27, 16, 4 *Philumenus, qui proditionis ad Hannibalem auctor fuerat, cum citato equo ex proelio avectus esset, vagus paulo post equus* [*errans*] *per urbem cognitus...; creditum vulgo est in puteum apertum ex equo praecipitasse.* Hier liegt weitgehend die gleiche religiöse Vorstellung zugrunde wie der *devotio*[3]: der dem Tode Geweihte verschwindet in einem Spalt der Erde (vgl. Liv. 7, 6, 4 *in patentes terrae hiatus*), er wird von der Erde verschlungen[4]; diese *devotio* ist eine Schuld an die *Terra mater* und die *manes.*[5] — Hierher wird man weiter eine Stelle

---

Quelle strömenden Baches (*manalis fons* Fest..., Paul...) erregte ... Bedenken ..." usw.

[1] *perennis puteus* heißt es, das ist offensichtlich Reminiszenz, die auf das *semper* der abgelehnten Stelle deutet, also nichtssagend. Starken Wert legt auf dieses Wort allein Doederlein, Lat. Synonyme I (1826) 11.

[2] Die Stellen bei Kroll, RE. XVI 560ff.; vgl. auch S. 276, Anm. 4.

[3] Von der eben wieder Livius eine Reihe von Stellen bringt: 7, 6, 4. 8, 6, 10. 8, 9, 6. 10, 28, 13. 10, 29, 4; dazu Deubner, ARW. 8 (1905) Beih. 66ff. — Nicht etwa eine abgeblaßte Redewendung wie Hor. epist. 2, 2, 135 *posset qui rupem et puteum vitare patentem* (vgl. Otto, Sprichwörter 274. 292), die mit dieser religiösen Sphäre nichts zu tun hat.

[4] Genau entsprechend ist die Vorstellung, daß der devovierte, aber am Leben gebliebene Legionar als Reinigungsopfer eine große Puppe vergraben mußte; dazu Deubner a. a. O. 80.

[5] Vgl. außer den genannten Liviusstellen noch Carm. devot. bei Macr. sat. 3, 9, 10 (z. J. 149 v. Chr.; dazu Deubner 79). Varro frg. Non. 485, 19 M. Val. Max. 1, 7, 3. Flor. epit. 1, 13, 9. 1, 14, 3. 1, 17, 7. Ampel. 20, 6. Aur. Vict. Caes.

der Vergilscholien rechnen dürfen, die Kroll (RE. XVI 561, 59) für die Beschreibung des *mundus* heranzieht, in der bezeichnenderweise auch wieder das Wort *puteus* begegnet: Schol. Verg. Bern. ecl. 3, 105 *aput antiquissimos fuit altissimus puteus, in quem descendebat puer*[1], . . . *cuius putei orbis, id est summus circulus, non amplius quam trium ulnarum mensuram habuit* eqs. Es ist offensichtlich ein dem *mundus* gleichender Schacht mit *puteus* bezeichnet worden. — Schließlich besteht, von diesen Beispielen abgesehen, auch kein grundsätzliches Bedenken, einen *fons-puteus* überhaupt mit den *manes* in Beziehung zu setzen: Die Öffnung der Erde, die der *puteus* darstellt, läßt leicht eine Verbindung mit den Unterirdischen zu; man ehrt die *fontes* und *putei* ebenso wie die Gräber durch Bekränzen und Schmücken mit Blumen[2], und ein Geldopfer gilt in gleicher Weise den *manes* wie den Quellgottheiten.[3]

Für die Sicherheit der gegebenen Ableitung bedarf es zum Schluß noch des Hinweises, daß einerseits die festgestellten Beziehungen nicht nur des *lapis manalis,* sondern auch des *fons manalis* zu den *manes,* durchaus nicht der sprachwissenschaftlich glattesten Etymologie zuliebe konstruiert sind, sondern in der literarischen Überlieferung sachlich ihre feste Grundlage haben, und daß andrerseits aus einer sprachpsychologischen Überlegung es neben einem *mănale* und einem *mānalis (manes)* unmöglich noch ein drittes *mānalis (manare)* gegeben haben kann.[4] — An keiner Stelle, wo von einem echten *mānalis* die Rede ist, ist die sprachlich gesicherte Ableitung von *manes* in irgendeiner Weise semasiologisch oder religionsgeschichtlich anstößig oder unklar. Damit ist die Gleichung *manalis fons — puteus manium* gesichert und der letzte Anhalt für eine Ableitung *manalis-manare* geschwunden:

Das Instrument des römischen Regenzaubers war ein *manale sacrum,* ein heiliges Wassergefäß; der wirkliche *lapis manalis,* der Stein der Manen, steht mit dem Regen in keiner Verbindung. Einen *lapis manalis* als Regenstein, an den man bisher glaubte, hat es nie gegeben. Er ist eine etymologische Konstruktion der Antiquare.

33, 31. Vir. ill. 26. Serv. Aen. 6, 824; ferner Sen. contr. exc. 4, 4. Daß es sich bei diesen Nachrichten um eine Vorstellung nicht nur der älteren Zeit handelt, von der Livius berichtet, zeigt noch Suet. Tib. 75, 1 *morte eius* (sc. *Tiberii*) *ita laetatus est populus, ut . . . pars 'Tiberium in Tiberim' clamitarent, pars Terram matrem deosque manes orarent, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent.* Vgl. auch Defix. tab. Audollent 97 b. 101, 12; dazu J. P. Jacobsen, Les Manes I 36.

[1] Vgl. dazu Cato über den *mundus* bei Festus 157 *ex is qui intravere* usw.

[2] Varro ling. 6, 22. Ov. fast. 2, 533 ff. Vgl. auch das späte CE 1592, 8. Dazu Wissowa, RuK² 232.

[3] Wissowa 410. 428 f. Deubner bei Chantepie II⁴ 455.

[4] Gegen Fiedler 67; s. auch o. S. 270, Anm. 9.

ZUM DISKUS VON PHAISTOS

VON *A. GUTH* IN KÖNIGSBERG

1.

Trotz der verschiedenen Deutungsversuche [1] am Diskus von Phaistos dürften nunmehr folgende Tatsachen als feststehend betrachtet werden:

1. Lagerung und Nachbarschaft des Diskus weisen auf das 17. Jahrh. v. Chr., in die Anfänge der 2. großen Palastzeit. Die Fundumstände beweisen das Mindestalter und die unmittelbare oder mittelbare Beziehung der Tonscheibe zum minoischen Kreta, wodurch freilich weder die Zugehörigkeit zu diesem Bereich, noch die Entstehungszeit unbedingt gesichert sind, da eine Versendung, Verschleppung oder Übereignung vorliegen könnte.

2. Der Diskus von Phaistos ist eine Inschrift, die von außen rechts nach innen links zu lesen ist, da sich nach innen zu der Sprung zunehmend

---

[1] Gunther Ipsen, Der Diskus von Phaistos. Ein Versuch zur Entzifferung. Idg. Forsch. 47. Bd. Berl. Lpz. 1929, 1. vgl. Forbes, Wm. T. M. ebd. 48, 51. — H. Blaufuß, Kephtharitische Inschrift. Neues Gymnas. Nürnberg. Festgabe zur 400-Jahrfeier des alt. Gymnas. 1926, 65—99, liest fälschlich von der Mitte aus, hält nach der Gleichung Pelasger = Philister auf Kreta die Sprache des erstgenannten Volkes für die der Tonplatte und nimmt, vom Hebräischen ausgehend, einen semitischen Dialekt an. — Macalister, P. E. F. Quarterly stat. 53 (1921), 141 ff. will die afrikanische Küste zur Heimat des Diskus machen. Sundwall, Acta Acad. Aboens. Human. I, 2, Abo 1920, Der Ursprung der kret. Schrift und ebd. II, 3: Zur Deutung kret. Tontäfelchen, dazu ders. bei Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte, über „Kretische Schrift" und „Phaistos-Diskus", vgl. Pauly-Wissowa, RE. über „Kreta". — H. R. Hall, A note on the Phaistos Disk. The Journal of Hellenic Studies, vol. 31 (1911) 119. — Salomon Reinach, Le Disque de Phaistos et les Peuples de la Mer, Rev. Archéol. 4. Serie, Bd. XV, Paris 1910. 1. Arthur I. Evans, Scripta Minoa, Oxford 1909, ders. Palace of Minos. — Ed. Meyer, Der Diskus von Phaestos und die Philister auf Kreta. Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. Jahrg. 1909, II. Halbband, 1022. — Alessandro della Seta, Rendiconti della Reale Accad. Dei Lincei, Serie 5, vol. XVIII, Rom 1909, 16. Mai, 297 ff. Il disco di Phaistos. — Pernier, ebd. Bd. XVII, 642: Un singolare monumento della scrittura Pittografica Cretese. — Ders. Ausonia III (1909) 255, Rivista della società Italiana di archeologia e storia dell' arte. Vgl. Ebert, R. L. V. (besonders unter „Sonne", „Göttersymbole", „Haschendorf").

Der Vollständigkeit halber seien nicht unerwähnt gelassen: 1. G. Hempel, The solving of an ancient riddle. Harper's monthly magaz. Jan. 1911, 187: Ionic Greek before Homer. (Wochenschr. f. kl. Phil. 1911, Nr. 41. 1107, 28. Jahrg., Berlin). — 2. Arthur Gleye, Kretische Studien I: Die westfinnische Inschrift auf dem Diskos von Phaestos. Tomsk, Leipzig 1912—1916.

ausgleicht, der beim Übergang vom ersten zum nächsten Umkreis entsteht und nach innen zu sich das Band, die Felder, die Zeichen räumlich zusammendrängen, wo sich die Fortsetzung an der Begrenzung des Raumes staut.

3. Das Spiralband enthält also einen sinnvollen lesbaren Ausspruch, die Felder Worte, die Zeichen im allgemeinen Silben, da es sich um eine Anordnung von kleinsten Einheiten zu Gruppen aus 2—7 Zeichen handelt, wovon 30/31 ohne Zwischenstufe das Band ausfüllen.

Metrik kommt infolge Längenungleichheit nicht in Frage. Da beide Seiten (A mit 123/4 Zeichen in 31 Feldern, B mit 119 in 30) insgesamt 242 enthalten, aber nur 45 (A 33/35 + B 10/12) verschiedene Bilder, dazu etwa 50—60 Zeichen errechnet werden, so handelt es sich um eine Silbenschrift.

4. Demnach ist ferner die Schrift keine Bilder-, sondern eine Zeichenschrift, da diese obendrein weder einzeln unabhängig, noch in sinnvollem Zusammenhang angeordnet sind.

5. Die Schriftzeichen sind ägäisch (Reinach, a. a. O.), gleichviel, ob die Inschrift auf Kreta oder in seiner Umgebung entstanden ist. (Ägäisch ist der Weltausschnitt mit den heiligen Tieren Rind, Ziege, Delphin, Taube, mit den Lieblingsblumen Lilie und Krokus, ägäisch die Anordnung gemäß der Spirale, ägäisch die Keckheit der Erfindung: die Scheibe ist für den Text bemessen.)

6. Die Schrift des Diskus aber ist eine abhängige Erfindung, die Bekanntschaft mit fremden bestehenden Schriften voraussetzt:

Von wenigen etwaigen ägyptischen Entlehnungen abgesehen (Cuny liest fälschlich den Text der Scheibe mit Lautwerten ägyptischer Hieroglyphen), führen andre Züge nach Mesopotamien (Schreibmaterial und -technik, Zeilentrennung, Stempeldruck, Silbenschrift!).

Obwohl zwar die Silben = Bilderschrift des Diskus entwicklungstheoretisch genau in der Mitte zwischen Markenschrift und silbischer Linearschrift steht, vermittelt er aber weder formengeschichtlich, noch historisch.

Da jedoch ein ununterbrochener Zusammenhang die Anfänge der Schrift auf Kreta mit ihren Ausläufern auf Kypros z. Z. Alexanders verbindet und sich die Gleichartigkeit der Schrift des Diskus, der kretischen und zugleich allgemeinägäischen Linearschrift und der sich daran anschließenden kyprischen aus der entsprechenden Zeichenanzahl (Disk. = 60, kret. Linschr. 76, kypr. 55) ergibt, wahrscheinlich auch die Ähnlichlautung der Silben, so ist

7. der Diskus von Phaistos eine ägäische Eigenschöpfung auf der Grundlage ägäischer Mischkultur, zumal eben das Zusammentreffen der ägyptischen Hieroglyphen und der babylonischen Keilschrift um die Mitte

des 2. Jahrtausends das entscheidende Ereignis darstellt, woraus wesentliche Wandlungen, endlich das Alphabet entspringen, wie dies die Schriften des hethitischen Gebietes erläutern.

Insbesondere wird kleinasiatischer Einfluß auf den Diskus dadurch nachgewiesen, daß ein wesentlicher Zusammenhang zwischen der Schrift des Diskus (und der Linearschrift) mit der hethitischen Keilschrift in der Worttrennung besteht, die nach Porzig (bei Ipsen, a. a. O.) für Kleinasien bezeichnend ist und noch 1000 Jahre später im Westen bei den Lydern und Lykiern, im Osten bei den Persern feststeht.

2.

Ipsen erschließt nun die Satzgliederung des Tontextes aus den Wiederholungen, den Aufbau aus Wortstamm und Flexion im weitesten Sinne (Formantien) aus der Stellung der Zeichen zu einander (s. Schema, S. 20).

Eine Sonderstellung unter allen Zeichen nehmen demnach „Federkopf" (Formans a) und „Federkopf-Schild" (Formans b) ein. „Federkopf" allein erscheint 6 mal zu Beginn eines Feldes (A XIV = XX, B III, XI, XVII, XXVIII), „Federkopf Schild" 13 mal zu Beginn eines Feldes (A I, V, VIII, X, XII, XVI, XVII, XIX, XXII, XXIII, XXVI, XXIX, B I) „Federkopf" nimmt als einziges Zeichen eine einzige feste Stellung ein: 19 mal am Wortanfang.

Beide Formantien erscheinen überwiegend zu Beginn mehrwortiger syntaktischer Glieder (zu Anfang beider Seiten A I, B I und A XVI, XVII, XX, XXIII, XXVI, XXIX, anders nur A XVI = XIX = XXII).

Endlich wechseln sie im Gegensatz zu allen andern nur mit unpräfigierten Wortbildungen. „Federkopf-Schild" ist außerdem das einzige Formans, das aus 2 Zeichen besteht und zwar so, daß wohl „Federkopf" ohne „Schild", niemals aber „Schild" ohne vorangegangenen „Federkopf" erscheint.

Das Fehlen eines geregelten formantischen Wechsels beweist daher, daß die Präfixe „Federkopf" und „Federkopf-Schild" keine Flexionsformen bilden.

„Schild" kommt nur formantisch anlautend („Federkopf-Schild") und auslautend vor.

Wenn nun „Federkopf" allein, außer in fester Randstellung und formantischer Bedeutung, nicht belegt ist und außerdem sprachlich fehlt, dann beweist das, wie von andern bereits vermutet, seine Stellung als rein graphisches Formans, d. h. als Determinativ.

Der Beweis nach Ipsen lautet so: das mittlere Ausmaß der Einzelfelder beträgt auf beiden Seiten 4 Zeichen, außer denen mit „Federkopf" und „Federkopf-Schild" zu 5. Wenn aber alle vorkommenden Felder mit

6 und 7 Zeichen (A XIV, XX, B XXVIII, A XVII, XXIII, XXIX) mit diesen Formantien einsetzen und dies nicht nur für b gilt, sondern auch für a, so liegt der Überschuß eines Zeichens offenbar an diesem.

Liest man nun „Federkopf" nicht als Silbe, so verschwindet zugleich die Regelwidrigkeit, daß „Federkopf-Schild" allein aus 2 Silben besteht.

Nach Ipsen ist „Federkopf" (s. Meyer a. a. O. u. a.) aber die bezeichnendste Eigentümlichkeit des Volkes, das diese Schrift schrieb, und besagt, daß das folgende Wort eine Person bedeutet, ein Nomen oder Pronomen, im Satz Subjekt, nominales Attribut, Objekt oder Prädikatsnomen.

Das Präfix „Schild" (das 17 mal als 2. Zeichen nach dem „Federkopf" oder als letztes einer Gruppe erscheint) bietet also eine nähere Bestimmung der personal bezeichneten Wörter.

Da an demselben Wortstamm nie ein Wechsel zwischen „Federkopf-Schild" mit dem „Federkopf" allein stattfindet, dabei der syntaktische Wert der Worte mit a und b offenbar nahe verwandt ist, so schließt Ipsen hier auf das Vorhandensein von Nomen und Pronomen. Also: Wörter mit a = Personalpronomina, Wörter mit b = personale Nomina. „Schild" drückt somit eine substantivierende Wirkung aus, also entspricht „Federkopf-Schild" etwa dem Artikel.

Syntaktisch würde a und b in besonders ausgezeichneter Stellung Subjekt. Solche wären besonders häufig zu erwarten.

Das Grundgefüge besteht demnach meistens aus 2—4 Wörtern mit vorangestelltem nominalen Subjekt und dem meist verbalen Prädikat in Endstellung.

Forbes, a. a. O., hält den Diskus von Phaistos möglicherweise für einen Geleitsbrief oder ein Namensverzeichnis einer Gesandtschaft, bzw. der Offiziere eines Schiffes; so sei etwa die Vorderseite eine Namensliste, förmlich zitiert mit Geschlechtsnamen, während die Rückseite normale Sätze aufweise: es handle sich um 10 Männer und 3 Frauen. Das Kopfzeichen sei möglicherweise Artikel mit Personennamen wie im Griechischen und Italischen. Verf. deutet „Kopf = Schild" männlich, „Kopf" allein weiblich.

Nach ihm ist die 3 mal wiederholte Gruppe: „Kopf-Schild — Falke — Horn" von einem femininen Wort begleitet (A XVI, XIX, XXII), vielleicht dem wirklichen Wort für „Frau". Ferner könnte das Kopfzeichen koppa sein = q (κε) = κεφαλή, καφα, der „Schild" sprachlich auf s endigen (ἀσπίς).

Der erste Satz (I—IV) hat nach Forbes nur 1 Wort mehr als der folgende. Dieser stellt wahrscheinlich den Namen des Chefs dar, III König oder Häuptling.

Demnach würde die Formel lauten:

A I, Sohn des B II, König III des C IV. Lokal- oder Völkernamen, die mit 2 identischen Silben beginnen (A IV), sind selten (Leleger). Vielleicht heißt der „Löwe“ le (re, III zu rex?) Möglicherweise seien die Kasusendigungen („Schild + Zweig“) bei den zweiten Wörtern Genitive:

XXIII, Sohn von VIII, V und B I = Brüder?

Soweit die bisherige Forschung. Sie nimmt im Gegensatz zu Sundwall (bei Ebert, R. L. V., a. a. O.) die Philisterhypothese wieder auf, gestützt auf ihre Kenntnis von der historischen Kopfbedeckung der Seevölker.[1]

3.

E. Meyer, a. a. O., stellt die mangelhafte Wiedergabe einer „Befestigungstechnik“ der Federkrone im Stempeldruck zwar fest, sucht sie jedoch durch technische Unzulänglichkeiten der Stempelherstellung zu erklären.

Allein vielleicht entspricht gerade dies den Tatsachen und weist somit die Deutungsversuche in eine andere Richtung.

Im Zusammenhang damit steht möglicherweise die Frage nach Form (Scheibe!) und sonstigen Äußerlichkeiten (Spirale, Innenstern!) der Tonplatte.

Den Beobachter germanischer Denkmäler der Vorzeit erinnert der Diskus von Phaistos — abgesehen von seiner Inschrift — zunächst rein äußerlich an den bekannten Typ der Sonnenscheibe, zu deren gewöhnlichster Wiedergabe neben konzentrischen Kreisen und Sonnenrosetten auch die — auf der vorliegenden Tonscheibe eingeritzte — Spirale gehört, deren Weg von Mittelosteuropa aus über die Balkanhalbinsel stationenweise bis nach Kreta zu verfolgen ist, wo sie ihren End- und Höhepunkt in der bronzezeitlichen mykenischen Kultur der auch kultisch bedeutsamen Doppelspirale erreicht.[2]

Kossinna weist a. a. O. hin auf ein kostbares Kultgerät in Gestalt einer bronzenen Sonnenscheibe aus der Gegend von Lund in Schonen und erwähnt, daß im Mittelpunkt einer andern Sonnenscheibe von Seeland, Holstein, wiederum eine ganz klein gehaltene eigentliche Sonne als achtstrahliger Stern dargestellt sei:

Er vergleicht damit entsprechende Muster auf Holzschalen aus Schleswig-Holstein und Jütland.[3]

[1] RE., Neue Bearb. Supplem. 6 (1935) 200—206.

[2] Gustaf Kossinna, Die deutsche Vorgeschichte eine hervorragend nationale Wissenschaft, Würzburg 1914, Mannusbibliothek 9; Oswald Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, 449 ff.

[3] Déchelette, Le Culte du Soleil aux temps préhistoriques, extr. de Revue Archéolog., hrsg. v. Perrot u. Reinach, 4. Serie. Bd. 13. Paris, Mai—Juni 1909, 305, 316, 338. s. Ebert, R.L.V. a. a. O.

Auch die Hethiter kennen die achtstrahlige Sonnenrosette.[1]

Ferner kommt sie über Stierköpfen — auf Kreta wurde der Sonnengott in Gestalt eines Stieres verehrt, in Phaistos eine ältere Opferplatte mit Stieren und Spiralen gefunden — oder das Volutenornament sowohl auf ägyptischen wie auf mykenischen Denkmälern vor.[2]

Besonders mannigfaltig aber ist das Sonnenmotiv letzterer. Hier finden sich die Einzelmotive bisweilen auf derselben Scheibe mehrfach zu einer größeren Mustereinheit verbunden:

Außer der vielstrahligen Sonnenscheibe auf dem Goldring von Mykene gibt es auch sonst in der angewandten Kunst die reichhaltigsten Darstellungen des Tagesgestirns, sei es u. a. durch konzentrische Kreise, angefüllt mit laufenden Spiralen, die zugleich den Reifen eines vierspeichigen Rades bilden, sei es durch eine Scheibe mit Punkten darin nach Art eines Rundschildes mit Buckeln, zugleich in Verbindung mit einer sechsstrahligen Sonnenrosette oder gar durch selbständige Gestaltung des Strahlenmotivs.[3]

Auch das dem gekrönten Haupte auf dem Diskus folgende Zeichen mag — als Rundschild[4] oder als Diskus en miniature[5] gedeutet — vielleicht ebenfalls eine Darstellung der Sonnenscheibe sein. (Vgl. das — hier freilich in umgekehrter Richtung — zutreffende Wort der Edda, die im 9. Jahrh. nach Kossinna, a. a. O. die Gedankenwelt der bronzezeitlichen Germanen um 1600 v. Chr. wiedergibt: „Swalin heißt der Schild, der vor der Sonne steht, der glänzenden Gottheit!" Wurden doch damals auch die Götter der Germanen bereits in Menschengestalt verehrt, so der Himmelsgott auch als Sonnengott! Desgl. das Bibelwort: „Gott der Herr ist Sonne und Schild!")

Das Antlitz des primitiven Menschen wandte sich dem Leben und Wärme spendenden Tagesgestirn besonders aufmerksam zu. Jeden Morgen werden diese ersten Ackerbauer die Rückkehr der feurigen Scheibe dankbar begrüßt haben, wenn sie ihre himmlische Bahn begann, und daraus wird sich eben der Sonnenkult entwickelt haben, dessen zahlreiche Denkmäler prähistorischer Zeit beweisen, daß von Nord bis Süd, von Ost bis West die Völker Europas glühende Sonnenanbeter waren: Wenn nämlich

---

[1] Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chethiter, Berlin 1914, 30.

[2] Steindorff, Jahrb. d. archäolog. Instit. Bd. 7, (1892) (Beiblatt vom 15.12.1891) 14, 15; vgl. auch das Relief von Sippara um 900 v. Chr., wo ein chaldäischer König die Sonne anbetet. Déchelette a. a. O. 313.

[3] René Dussaud, Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Égée, Paris 1910, 218, 252, 111, fig. 82, 112, fig. 83, 247, fig. 181. vgl. auch die Erzscheiben des Dius Fidius: Karl Koch, Gestirnverehrung im Alten Italien, Frankfurt. Studien zur Relig. u. Kultur der Antike, Bd. 1—3 (1933) 51, desgl. Déchelette, 350—2. Dasselbe Motiv (Scheibe mit Buckelverzier.) s. auch bei W. Gaerte, Urgesch. Ostpreußens, Kbg. 1929, Abb. 117, 132, 225/6.

[4] Evans a. a. O. 25; Meyer a. a. O. [5] Pernier a. a. O.

die europäische Kunst im Bronzezeitalter oder in der ersten Eisenzeit überall trotz der Stilverschiedenheiten gewisse typische Übereinstimmungen aufweist — man spricht je nach Ort und Zeit von dem minoischen, mykenischen, nordischen, Dipylon-, Villanova- oder Hallstattstil — so muß die wahre Ursache dieser Analogien in dem allgemeinen Glauben an die Sonnengottheit gesucht werden, dessen Denkmäler sich im nordischen wie im zentralen Europa, in der Ägäis wie in Kleinasien und Italien vorfanden.[1]

Gegenstände aber wie das Band von Syros und die Vase von Balkakra, die in die erste Bronzezeit gehören, beweisen ferner, daß der Ursprung des Sonnenkultes noch vor die Einführung der Metalle fällt und somit in die Steinzeit zu setzen ist.

Die Bevölkerung Kleinasiens, die sich in vorgeschichtlichen Zeiten in die Welt das ägäischen Meeres nach Westen hin erstreckte, teilte z. B. im Gebiet der Troas die Verehrung ihres Hauptgottes Apollon, was vor allem Homer bezeugt, mit der ganzen Westküste, und den federkronengeschmückten Termilen brachte derselbe Hauptkult ihres Gottes Lykaios von seiten der Griechen den Namen Lykier ein.[2]

Im Zusammenhang mit dem Sonnenkult finden sich auf dem Kopenhagener Bronzerelief des 1. nachchristlichen Jahrh. mit den Bildnissen des Sabazios, der Selene und des Helios folgende Zeichen des Diskus dargestellt:[3]

1. Die Rosette — offenbar als Sonne aufzufassen, nicht als Blume, 2. Die Keule[4], Scr. Min. I, 190 Nr. 26, 3. Die Biene, 4. Der Adler — außer den auch sonst auf kretischen Denkmälern vorkommenden Ochsenschenkeln, dem Pflug und der Ähre.[5]

Viele Attribute, die zu den am häufigsten vorkommenden gehören, stellen Kultgeräte des Sabazios und der Kybele dar.[6]

Aristophanes, frg. 478, nennt darunter die — auch auf dem Diskus vorkommende — Doppelflöte, während sich Widderkopf und Messer des Diskus auf die Opfer beziehen.[6]

Das auf der Tonscheibe verwendete Zeichen eines mast- und ruderlosen Schiffes mit scharf abgesetztem steilen Achtersteven[7] (vgl. „Felsen-

---

[1] Déchelette a. a. O. 320, 338. Karl Koch a. a. O. 14, 111 (Sol Indiges und der Kreis der Di Indigetes).

[2] Ed. Meyer, Geschichte von Troas, Lpz. 1877, 17 ff.

[3] Blinkenberg, Archäol. Studien, Kopenhagen = Lpz. 1904, 66, Tafel II (vgl. „Göttersymbole" R.L.V.).

[4] Sundwall a. a. O. 8 Nr. 22. [5] Ders. 12 Nr. 45 u. „Zur. Deut." 6.

[6] Blinkenberg a. a. O. 106 ff.

[7] So August Köster, Das antike Seewesen, Berlin 1923, 56 ff., der auch das Schiffsmodell des Diskus als direkten Nachkommen der Kykladenschiffe auf den Tonpfannen von Syros (58/9, Abb. 10/11) ansprechen möchte.

zeichnungen", R. L. V.), das sich infolge seiner wenig zweckentsprechenden Gestalt mehr oder weniger von den Schiffen der Ägäis und Umgebung unterscheidet, hat vielleicht ebenfalls kultische Bedeutung.

Den alten Sonnenmythen nämlich[1] liegt der vermeintliche Weg der Sonne um die Erde in 24 Stunden zugrunde, der in zwei Teile zerlegt wird: Während des ersten geht das Tagesgestirn im Osten auf, durchläuft seine himmlische Bahn und verschwindet im Westen auf dem „Fluß Ozean", der die Erde umgibt. Während des zweiten aber schwimmt die feurige Scheibe, den Menschen unsichtbar, auf diesem Flusse von Untergang bis Aufgang in einem Schiff.[2] (Der kretische Wächter Talos, von Hephaistos geschmiedet und dem König Minos geschenkt, läuft dem alten Sonnenmythos zufolge dreimal am Tage um die Insel.)

Auf ägyptischen Denkmälern erscheint der Sonnengott ebenfalls in einer Barke, während die Boote von Syros an ihrem Vorderteil einen großschwänzigen Fisch zeigen. Da kein Seemann vorhanden ist, scheint der Fisch das Schiff allein zu steuern, wohingegen auf einer Münze des Antigonos der delphische Apoll auf dem Vorderteil des Kahnes sitzt. Déchelette sieht darin die Darstellung der Sonne unter der Form des Delphins, der sich übrigens auch auf dem Diskus vorfindet.[3]

Ist aber der Diskus von Phaistos, der bisher ebenfalls eine Vereinigung bekannter Typen des Sonnenmotivs aufweist (Scheibenform, Spirale, achtstrahliger Mittelstern, Buckelschildsonne!) möglicherweise ein Kultgerät, bzw. Votivgabe, zum Sonnendienst gehörig (Sonnenzauber?), so wäre vielleicht zu erwägen, ob als Deutung für das gekrönte Haupt der Scheibe wie bisher lediglich die Gleichsetzung mit den Philistern oder deren Verwandten[4] in Frage kommt, oder ob es sich hierbei nicht auch etwa um eine primitive Darstellung irgendeiner ursprünglichen Sonnengottheit mit Strahlenkrone handeln könnte wie z. B. auf einem skandinavischen Messer, das in einer Sonnenbarke den strahlenumkränzten Sonnengott zeigt, bzw. um eine in ihrem Dienste amtierende Persönlichkeit (Priester, König?) oder um einen sonstigen Adoranten, da ähnliche Kronen (Strahlenkränze oder solche aus Schilf oder Federn) auf plastischen Darstellungen des Sonnenkultes ganz allgemein vorkommen.[5]

[1] Déchelette a. a. O. 326 ff.

[2] Déchelette 329/30, 336, 355. Sophus Müller, Nord. Altertumsk. (1897) 470. L. Preller, Griech. Mythol. Berl. 1860, 294.

[3] Vgl. den homerischen Hymnus auf Apollon (Déchelette). Nach ihm war das antike Syria (Homer, Odyssee 15, 402/3) vielleicht ein berühmter Mittelpunkt des Sonnenkultes. A. Fick, Hattiden u. Danubier in Griechenland, Göttingen 1909, 39 (Sonnenmythen).

[4] Reinach, Pernier, Evans, Meyer a. a. O.

[5] Déchelette a. a. O. 332. Müller, Système préhist. en Danemark, I, pl. XIX, fig. 288 a, b. Ed. Meyer nennt a. a. O. 31 z. B. den Hethiterkönig eine Inkar-

Die Figur der „Frau“ des Diskus erinnert an den Magna-Mater-Typ [1] (A VIII, XXIV, B XVI, XXVIII).

Als breitbrüstig wurde die Erde selbst verehrt.[2] Der Dienst der Großen Mutter, deren Bild hier vielleicht für das der Frau schlechthin festgehalten wurde, ist zwar nach Kretschmer [3] Eigentum der kleinasiatischen Bevölkerung, da diese Göttin ursprünglich den Phrygern fremd war, geht aber vermutlich bis in die Eiszeit zurück:

Es gibt nämlich bereits stehende und sitzende Steinzeitidole, solche mit säugendem Kind und andre, die die Brüste mit den Händen emporheben. Letztere Pose ist nach Menghin die beliebteste und soll offenbar die Bedeutung dieser Bildnisse noch besonders unterstreichen. „Es handelte sich um Darstellungen der großen Göttermutter, Magna Mater, Erdgöttin, oder wie man sie nennen will, die uns unter den verschiedensten Namen in allen vorderasiatischen und ägäischen Kulturen entgegentritt.“ [3]

Auch eines der Idole auf dem Altar von Knossos hat „die Hände an die Brüste gelegt mit dem an primitiven Idolen bis in die Donauländer hinauf üblichen Gestus der Fruchtbarkeit“.[4]

Nach Koch, a. a. O. 111/12, sind „die letzten Ursprünge menschlichen Lebens — durch den Sonnengott auf die Erde gekommen, die ersten Urväter des Landes, die vor undenklichen Zeiten gelebt haben, — niemand anders als die di indigetes — sind seine, des großen Indiges, Kinder gewesen. Und als ihre Mutter muß die Erde gegolten haben; denn in diesem Gedanken scheint die oben aufgezeigte Verbindung zwischen der stammväterlichen Sonne und der allmütterlichen Erde letztlich zu wurzeln.“

Wird jedoch der vorderasiatische Magna-Mater-Kult mit jenen eiszeitlichen Idolen in Beziehung gesetzt, so entsteht die Frage, wie man sich die Verbindung über so weite Zeiträume hin vorstellen soll.[5]

---

nation des Sonnengottes, dessen Tracht er trägt. Ludolf Stephani, Nimbus u. Strahlenkrone in den Werken der alten Kunst (Mémoires de l'Acad. des Sciences de St. Pétersbourg, 6ième série, Tome IX et dernier, St. Pétersbourg [1859] 361—3, 386, 472). Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Mythol. II (1893); A. Rapp, Progr. d. Karlsgymnas. Stuttg. 1882, 29. Pauly-Wissowa, RE. 8, 1, (1912) 87. Koch a. a. O. 56 ff. (die Sonnengottheit auf archaischen Spiegeln). Nach ihm, S. 111, ist in Latium und von den Sabinern die Sonne als Stammvater (Indiges) verehrt worden.

[1] Hall a. a. O.; Hugo Prinz, Mitteil. d. archäol. Instit. Athen. Abteil. Bd. 35 (1910) 149. Evans, Meyer, Pernier a. a. O. u. a.

[2] L. Preller a. a. O. 501. Homer H 30, Menghin a. a. O. 334.

[3] Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache. Göttingen 1896, 355. Über den Magna-Mater-Kult s. Menghin a. a. O. 148, 344, 350, 448.

[4] Karo, ARW. VII (129) 149; Evans a. a. O. Albrecht Dieterich, Mutter Erde. Lpz. 1905, 62. Kurt Bittel, Prähist. Forschung in Kleinasien. Istanbul 1934. Istanbul. Forsch., hrsg. v. d. Abteil. Istanbul d. archäol. Instituts d. Dtsch. Reiches, Bd. VI, 39, 40. [5] Menghin a. a. O. 334.

Die kleinasiatischen Bezeichnungen der Muttergottheit aber sind die kindertümlichen Lallnamen *Μᾶ*, *'Αμμάς*, *'Αμμία*.[1]

Diese müssen schon insofern international sein, als sie allgemein mit den ersten Stammellauten des Neugeborenen, seine Ernährerin betreffend, zusammenfallen.

Dabei spielt gerade der durch die Lippenstellung zur Nahrungsaufname vorbereitete m-Laut (vgl. den p-Laut der Vaterbezeichnung!) naturgemäß eine überragende Rolle. Es ist demnach kein Zufall, daß die Sprachen den m-Laut zur Bezeichnung der Mutter verwenden, deren Charakteristikum die nährende Brust ist, wie sie der Diskus zeigt(?).

Entsprechend der Sonnenrosette des Sonnengottes im Zentrum der Seite A zeigt Platte B im Mittelpunkt das Brustzeichen (der Fruchtbarkeitsgöttin?). Vielleicht enthält gerade dieses zugleich auch das m-Suffix (im Namen der Großen Mutter?). An anderer Stelle findet es sich zweimal hintereinander (B XXIV bzw B. XXX).

Ein anderes der doppelt auftretenden Zeichen des Diskus deutet Ed. Meyer als „Häute oder Hemden".[2] Erstere (s. Ipsen) spielten in beiden genannten Kulten eine Rolle (Rind).

Nach Ulrich Wilcken[3] wurden auch Kupferbarren in Form ausgespreizter Tierfelle als Tauschmittel verwendet, „woraus für ältere Zeiten zu schließen ist, daß sie einst wirklich Tierfelle als Wertmesser und wohl auch als Zahlungsmittel verwertet hatten".

So bringen die Keftiu des Rekhmaragrabes um 1500 u. a. kupferne Tierhäute als Geschenk. Gegen 1400 verzeichnen die Tell el Amarna-Briefe eine Kupfereinfuhr nach Ägypten.[4] Eines der Täfelchen von Hagia Triada bei Phaistos zeigte die Tierhaut mit Waage und Zahlangabe. In einigen Fällen wurde ein Küraß anf Rechnungen durch bronzene Tierhäute als Wertmesser ersetzt.[5]

Evans, a. a. O. zieht den (allgemein angenommenen?) Schluß, daß einige der seefahrenden Schwärme der Ramsesberichte von den gegenüberliegenden Küsten Anatoliens gekommen sind, und erinnert daran, daß unter den ersten, über die sich der ägyptische König bei dem König von Alashiya oder Kypern in einem Tell el Amarna-Brief beklagt (Br. 26, Petrie, Hist. of Egypt, 273; Max Müller, Asien und Europa, 354 identifizierte sie mit den Lykiern!) eben die Lykier waren.

---

[1] Kretschmer a. a. O. 353—355.

[2] Sumerer und Semiten. Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1906, 99 ff.

[3] Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgesch. Berl. 1926, 20. (Auf dem Diskus steht „Fell" 5mal nach „Federkopf-Schild").

[4] Dussaud a. a. O. 159. Evans, Coralla numismatica in honour of Head. London 1906, 336; dazu H. Willers, Gesch. d. röm. Kupferprägung, Lpz. 1909, 5.

[5] Evans, Scr. Min. I, 42.

Er sieht in dem Diskus von Phaistos, Scr. Min. 287, dessen feinen Ton Dr. Mackenzie für unkretisch hält, ein Produkt paralleler und eng verwandter Kultur, die irgendwo an der Südwestküste von Kleinasien existierte und nicht unwahrscheinlich in der Lykierzeit.[1]

Das Volk, zu dem er gehörte, mag nach Evans wohl eine Sprache gesprochen haben, die eng verwandt mit der des minoischen Kreta war, und die starken religiösen Elemente weisen auf den Kult der Großen Mutter, einer Schwesterform der Muttergottheit des vorgeschichtlichen Kreta, hin.

Ferner scheint es für den folgenden Vergleich des Diskus von Phaistos mit einem ähnlichen etruskischen Denkmal (Pernier a. a. O.) wichtig, auch darauf hinzuweisen, daß die Etrusker doch die Turscha derselben „Nordvölker" sind, „von ihren Inseln gekommen". Auch sie haben an der kleinasiatischen Küste und auf den Inseln im Norden des Mittelmeeres früher einen weit größeren Raum eingenommen. Seit dem 14. Jahrh. saßen die Tyrsener im Gebiet des Ägäischen Meeres. Erst um 1000 und darauf um 800 v. Chr. zogen die Etrusker von Kleinasien nach Mittelitalien.[2]

Auf ein nach Form (herzförmig mit ebenfalls eingeritzter Spirale und etruskischer Buchstabenschrift) und Inhalt (Sol — Apollo, Aisera — Luna, Mars!) ähnliches Denkmal, eine Bleiplatte aus dem 6. Jahrh., weist in diesem Zusammenhang Pernier hin.[3]

Die Platte ist 8 cm lang, 7 cm breit, in der Mitte am dicksten.

Die Schrift läuft in der gewöhnlichen Richtung von rechts nach links spiralig vom Rande nach innen bis zur Mitte, ist auf der Oberseite A durch eine sorgsam gezogene Spirallinie getrennt, die auf der Unterseite B fehlt.

Hier stehen die letzten sechs Wörter in der Mitte nicht mehr spiralig,

---

[1] Zu der Anm. Kretschmers a. a. O. 296, daß es ganz unglaublich sei, daß die lykische Schreibung unter Einfluß der ägyptischen entstanden sei, wie Imbert, Bab. and. Or. Rec. II, 212 behauptet, ist sprachlich soviel festzustellen, daß die ägyptische Haushieroglyphe pr bedeutet und auch das lykische Wort für „Haus" prñna heißt (Stamm prñn = bauen, verfertigen, machen nach Kretschmer, 312 und Erman, Die Hieroglyphen, Berl.-Lpz 1917, 32). Dasselbe Zeichen findet sich auch auf kretischen Tontäfelchen senkrecht stehend im Vergleich zu der waagerechten Lage im Ägyptischen. Zu Kretschmers Ansicht über das kleinasiatische Volkstum als solches „sui generis" (305, 181, 292 ff.): Joh. Friedrich, Hethitisch und „Kleinasiatische Sprachen". Grundriß der idg. Sprach- und Altertumskd., hrsg. v. Debrunner u. Sommer, Gesch. d. idg. Sprachwiss. II. Teil, 5. Bd. Lieferung 1, Berl.-Lpz. 1931, 2, 4, 23, 38/9, 42.

[2] Fritz Schachermeyr, Etrusk. Frühgesch. Berl. 1929. Pauly-Wissowa, RE. 6, 1, 730; anders Ed. Meyer a. a. O.

[3] Deecke, Die etruskische Bleiplatte von Magliano, Gymnas. in Buchsweiler, Beilage z. Progr. Herbst 1885, Colmar 1885 (mit Abb.).

sondern in drei kurzen Zeilen untereinander. Die Bleiinschrift geht ohne Absatz von der Vorder- auf die Rückseite.

Sie enthält Götternamen, Zeit- und 180 Opferangaben in bezug auf das Sonnenjahr von rund 360 Tagen.

Der Anfang deutet auf den Sonnengott selbst [(s) cauϑa „Schauer, Seher"].

Die Inschrift zerfällt in drei Abschnitte und zeigt folgendes Schema:

1. Dem Sol — Apollo, Cautha (cauϑas), im ganzen Jahre 180 Opfer mit Milch . . .
2. Der Aisera (Luna — Diana) in jedem Monat Kuchen-, Blumen-Lamm-Opfer; bei Vollmond . . .
3. Dem Mars am Monatsende . . . Diese öffentliche Grabstätte sollen sie mit Tropfgüssen und mit Sprengguß das Totenlager begaben.
   Es folgen Weihegeschenke an obere und niedere Götter.

Sollte es sich hier in der Tat um uralte kultische Gepflogenheiten handeln, so würde

1. dem Sol — Apollo — Cautha auf unserm Denkmal das Haupt mit der Strahlenkrone und Sonnenscheibe hinter den Punkten entsprechen. Haben wir den Namen des Sonnengottes zu erwarten? (A 1, XXVI oder A XVI, XIX, XXII?: 2 Silben: Cautha?).
2. wären wohl ganz allgemeine Anhaltspunkte für den Inhalt gefunden.

Wenn nunmehr der Diskus von Phaistos nach Ipsen unverhofft aus seiner Vereinzelung heraustritt und in den Wirbel der Geschichte von 1700 — 1200 hinein, wenn es sich ferner damals um ähnliche Umwälzungen handelt wie bei dem solaren Monotheismus Echnatons (1375 bis 1358), so liegt der Gedanke nahe, daß dieses „ägäische Geschöpf orientalischer Gesittung" vielleicht ebenfalls ein Astralkultgerät war, die Schrift wegen ihres kultischen Einschlages zu hieratischem Gebrauch möglicherweise von der Priesterschaft geschaffen (?) und im Dienste der Sonnengottheit verwendet, sei es als Opferplatte, Sonnenzauber, Kalender, Jahreslaufmythus[1] oder sonstiger Kulttext.

Vielleicht ist der Diskus von Phaistos letzten Endes auch ein „Stempel", da nach Ipsen „das Siegel eine Marke der Person ist, der mancherlei Dinge in der Welt zugehören, die Verschiedenes sich aneignet und übereignet."

[1] E. Petersen, Der kretische Bildersarg. Jahrb. d. dtsch. archäol. Instit. Bd. 24, 1909, Berlin 1910, 164, 169, anders Evans a. a. O. 290/1, Menghin a. a. O. 334, vgl. Sundwall, R.L.V.

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

DIE RÖMISCHEN AUSPIZIEN IN IHREM ZUSAMMENHANG MIT DER MAGISTRATUR

VON *HARRY ERICSSON* IN STOCKHOLM

Über die römischen Auspizien ist nicht viel geschrieben worden; neuerdings hat aber der schwedische Philosoph Axel Hägerström, einer der Hauptvertreter der sog. Uppsala-Philosophie, sie von einem ganz neuen Gesichtspunkt aus untersucht. Um seine durchaus originelle Einstellung zu diesen und damit verwandten Fragen — er hat der Religionswissenschaft und dem römischen Recht ein lebhaftes Interesse entgegengebracht — klarzulegen, dürfte es nicht unangebracht sein, eine kleine Orientierung darüber zu geben, wie er von den Grundproblemen sowohl der praktischen wie der theoretischen Philosophie auf dieses Spezialgebiet gekommen ist.

Nach umfassenden Analysen ethischer Systeme (nicht nur moderner Denker, sondern auch des Aristoteles) wurde er durch Kantstudien[1] auf das Gebiet geführt, dem er sein Hauptwerk gewidmet hat: das erkenntnistheoretische.[2] Hier hat er den Subjektivismus aufs schärfste angegriffen, und dieser Kampf für den erkenntnistheoretischen Objektivismus hat ihn zum ausgeprägtesten werttheoretischen Subjektivismus geführt. „Die Analyse derselben (der Werturteile) hat ihn zu der Annahme geführt, daß es sich hier um Erscheinungen handelt, die zwar sprachlich die Form des Urteils haben und die als Urteile aufgefaßt werden, die aber sachlich keine Urteile sind. In bezug auf sie nach objektiven Gründen zu fragen, ist deshalb sinnlos. Man kann nur klar machen, was man in ihnen vorstellt, und im übrigen ihre kausalen Bedingungen nachweisen. Derartige Aufgaben haben ihn zu umfassenden historisch-psychologischen Untersuchungen sowohl moralischer als auch rechtlicher Vorstellungen geführt.“[3] Da nämlich eine moralische Vorstellung keine objektive Wahr-

[1] Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken. Upsala 1902.

[2] Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität. Upsala 1908.

[3] Phalén, Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen 5, S. 183.

heit haben kann, gibt es keine objektiv richtigen Normen für unsere Handlungen. Wie verhält es sich dann mit unseren Vorstellungen von Recht und Unrecht? Worauf ist unser ganzes Rechtswesen aufgebaut, wenn nicht auf gewissen gemeingültigen moralischen Grundvorstellungen? Hierzu sagt H.: Das Recht ist dasselbe wie das faktisch durchgeführte System von Gesetzen. Ein Recht außerhalb des Systems gibt es nicht. Nach dieser systematischen Kritik unseres Rechtswesens und unserer Rechtsvorstellungen geht er zu einer historischen über: er untersucht das römische Privatrecht in seinem Entstehen und findet, daß dieses sowie die Vorstellungen von den Rechtsprinzipien, die nach der gewöhnlichen Auffassung dessen Grundlage sind, in Wirklichkeit in magischem Aberglauben wurzelt. Sein großes Werk auf diesem Gebiete „Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung" (Upsala 1927) beginnt er in folgender Weise: „Die vorliegende Arbeit will nachweisen, daß sich das römische Recht — auch im Gewande der klassischen Jurisprudenz — auf einer Grundlage von Aberglauben aufbaut. Es liegt auf der Hand, daß, falls die von mir vertretene Auffassung richtig ist, der gesamten modernen Jurisprudenz, soweit sie überhaupt durch die üblichen Vorstellungen über das römische Recht beeinflußt ist, die Wirklichkeitsgrundlage fehlt." Wie er hier im Privatrecht zeigt, daß die einzelnen Rechtsformeln und Rechtsregeln keineswegs in moralischen, sondern in magischen Vorstellungen ihren Grund haben, will er in seinem Aufsatze: „Das magistratische ius in seinem Zusammenhang mit dem römischen Sakralrechte" (Upsala 1929) zeigen, daß das Staatsrecht in derselben Weise entstanden ist. Und hier ist er zu der Auffassung gekommen, daß eben die Auspizien die Grundlage des magistratischen Rechtes bilden.

Die Befugnisse des Beamten und sein Recht zur Ausübung seines Amtes (ius magistratus) stehen durch sein Recht und seine Pflicht, innerhalb seines Wirksamkeitsgebiets Vogelschau anzustellen, in einem gewissen Zusammenhang mit den Gebräuchen und Satzungen der römischen Religion (ius sacrum). Das ist wohlbekannt[1]; die Art aber dieses Zusammenhanges und den Sinn der Vogelschau[2] bestimmt Hägerström in folgender Weise (S. 80): „In entsprechender Weise war das magistratische ius hinsichtlich seiner Wurzel eine übernatürliche Kraft, durch Auspizien den immer an äußere Dinge, Akte und Menschen geknüpften göttlichen Willen über beabsichtigte Staatsakte zur Stabilität zu bringen." Die Auspizien, von den Alten selbst und von allen späteren Forschern als ein Mittel betrachtet, wodurch man das Wohlwollen oder Mißfallen

[1] Das Material gesammelt bei Mommsen, Römisches Staatsrecht I 76—116.

[2] Von den verschiedenen Auspikationsmethoden wird hier nur die Vogelschau berücksichtigt, und zwar die im staatlichen Auftrag veranstaltete.

der Götter betr. einer gewissen Handlung zu erforschen versuchte, wären also eigentlich ein Mittel, den Götterwillen zu beeinflussen; die Befugnisse des Beamten gegenüber dem Bürger hätten also ihren Grund in seinem Recht zur Vogelschau, d. h. in seiner magischen Kraft, den Götterwillen zu beeinflussen und dadurch auch über Menschen zu herrschen. Das ist die These des Aufsatzes.

Ein Querschnitt durch die römische Religion etwa zur Zeit des Augustus zeigt, daß sie aus meist unvereinbaren Gegensätzen besteht. Nicht nur, daß sie Bestandteile enthält, die im schärfsten Widerspruch zu der religiösen Auffassung dieser Zeit stehen: es gibt auch in einem und demselben Kultbrauch Teile, die nicht aus derselben Vorstellungswelt haben entspringen können, sondern aus verschiedenen Phasen der religiösen Entwicklung herrühren; einiges aus einer Zeit reiner Magie, die jeder Vorstellung eines höheren Wesens entbehrt haben kann; einiges aus einer Zeit, wo der Mensch glaubte, durch Magie alle Mächte der beseelten Natur beherrschen zu können; einiges aus einer Zeit, wo er sich von der Willkür dieser Kräfte abhängig glaubte; einiges aus einer Zeit, wo diesen Kräften moralische Eigenschaften zugeschrieben worden waren. Ältere Gebete und Kultbräuche sind in einer neuen Weise gedeutet und mit jüngeren Worten und Handlungen verbunden worden, die der veränderten religiösen Anschauung einer späteren Zeit entstammen. Um gewisse Kerne wurden mehr oder weniger veränderte und umgedeutete Elemente aus verschiedenen Zeiten gruppiert. Die römische Religion in historischer Zeit ist das Ergebnis einer langen Entwicklung; man kann sie nicht verstehen, wenn man nicht die verschiedenen Bestandteile herausfindet und, soweit möglich, ihre Entstehungszeit feststellt. Die historische Betrachtungsweise ist hier ein notwendiges Werkzeug.

Hägerström untersucht eine Anzahl von Kultbräuchen und Gebetsformeln; durch eine scharfsinnige Verwendung religionsgeschichtlicher Methoden schält er jüngere Deutungen und Zusätze ab und zeigt, daß der Kern in einer Zeit entstanden sein muß, als man sich die Götter nicht als bewußte, wollende Wesen vorstellte, sondern als Kräfte, die durch gewisse magische Handlungen gezwungen wurden, in einer bestimmten Weise zu wirken. Ihnen fehlte „jede Fähigkeit, sich nach eigenen Interessen zu entschließen“; sie hatten also keinen eigenen Willen. Dann können, sagt H., die Auspizien keine Erforschung eines Götterwillens sein. Aber was waren sie dann? Die Antwort findet er in gewissen eigentümlichen Notizen über die Auspizien, die sich bei den antiken Schriftstellern finden und in der Tat der gewöhnlichen Erklärungsweise zu widersprechen scheinen. Es kann vorkommen, daß die beobachteten Zeichen nicht übereinstimmen; dies verträgt sich nicht gut mit der ge-

wöhnlichen römischen Auffassung von einem einzigen Auspiziengott, nämlich Iupiter Optimus Maximus. Beachtenswert ist auch die Bedeutung des Menschen für das Zeichen. Wenn z. B. ein Diktator und ein Konsul als Befehlshaber eines Heeres beide vor einem Kampf Auspizien veranstaltet, aber nicht übereinstimmende Zeichen bekommen haben, siegt der höhere Rang; wenn es zwei Konsuln sind, siegen die Auspizien desjenigen, der an eben dem Tage den Oberbefehl innehat; Auspizien von Beamten gleichen Ranges heben einander auf. Wenn einem Beamten, der eine Volksversammlung abhielt oder abhalten wollte, gemeldet wurde, daß ein anderer Beamter am selben Tage bei Vogelschau für einen ganz anderen Zweck einen Blitz beobachtet hatte, mußte er die Versammlung auflösen, bzw. durfte er sie nicht einberufen. Auch wenn er wußte, daß dieses Zeichen in Wirklichkeit gar nicht beobachtet, sondern die Nachricht davon nur erlogen war, mußte er es als gültig betrachten, sofern es nur in aller Form gemeldet wurde. Von noch geringerer Ehrfurcht vor dem Götterwillen zeugt es, daß ein höherer Beamter es einem niedrigeren verbieten konnte, Vogelschau anzustellen. Hierzu sagt H. (S. 79): „Also in äußeren Dingen, Vögeln, Eingeweiden, Blitzen usw., ist der göttliche Wille betreffs gedachter menschlicher Handlungen mit größerer oder geringerer Kraft verkörpert. Aber es hängt von äußeren Handlungen der Menschen ab, ob ein solcher Götterwille aktuell wirksam wird.“

Die Schlußfolgerung Hägerströms, daß die Auspizien keine Erforschung des Götterwillens sein können, weil ein solcher überhaupt nicht existiert, ist natürlich richtig, wenn — und dies scheint H. stillschweigend vorauszusetzen — der Auspiziengebrauch aus derselben Gottesauffassung wie die vorher von ihm behandelten Riten und Formeln und gleichzeitig mit diesen entstanden ist und wenn die angeführten Eigentümlichkeiten nicht nach der gewöhnlichen Auffassung der Auspizien gedeutet werden können. Die Sache ist früher nicht ausreichend untersucht worden; um so notwendiger wäre es gewesen, die Entstehung und Entwicklung der Auspizien in derselben Weise zu skizzieren wie die der angeführten Riten. Ist es überhaupt möglich, die Entstehungszeit der Vogelschau festzustellen? Wenn nicht, kann man etwas über die von Hägerström (ohne Angabe von Gründen) vorausgesetzte relative Zeit sagen? Dies kann nur durch eine Skizzierung der Entwicklung der Auspizien beantwortet werden; diese Skizze wird dann auch vielleicht die Frage beantworten können, ob sie den Zweck hatten, den Götterwillen zu erforschen oder zu bestimmen.

Die Vogelschau kommt bei vielen Völkern vor, aber ihr Ursprung ist noch nicht geklärt. Die vergleichende Religionsforschung hilft uns hier nicht viel. Das Wichtigste, was sie mitteilt, ist, daß die alten Preußen

eine Art Auguren hatten, die im Auftrage des Stammes Vogelschau anstellten und wie die römischen einen Krummstab als Zeichen ihrer Würde hatten.[1] Auch die Vogelschau auf Borneo hat man mit der römischen in Verbindung setzen wollen; es ist mir aber nicht ersichtlich, inwiefern sie verglichen werden können.[2] Dies Zusammentreffen kann kein Zufall sein; wie man es auch erklären will, es dürfte feststehen, daß die Römer die Vogelschau seit ältester Zeit geübt haben.

Auch der primitive Mensch, der noch nicht zu einem Glauben an höhere Mächte gekommen ist, kann in gewissen Zeichen die Zukunft gelesen haben: beim Anfange der Jagd zu stolpern, kann für ihn ein Mißlingen bedeutet haben, einen Raubvogel seine Beute fangen zu sehen, dagegen Erfolg. Dies nicht, weil eine höhere Macht so gewollt und ihren Willen offenbart hat. Vielleicht hat er sich gedacht, daß das Stolpern, da ja nach einem gewöhnlichen magischen Prinzip Gleiches Gleiches hervorruft, das Mißlingen verursacht hat, also dessen Ursache gewesen ist; vielleicht hat er eine bestimmte Auffassung überhaupt nicht gehabt, sondern die gleichartigen Vorgänge aneinander assoziiert, ohne an eine Erklärung des Zusammenhanges zu denken. Dies ist jedoch hier unwesentlich. Als die Auffassung, daß die Natur beseelt sei, entstand, veränderte sich die Bedeutung der Vorzeichen; sie waren nicht mehr willkürliche Vorgänge, sondern Ausdruck einer Macht, die als stärker oder schwächer als der Mensch oder als ebenso stark wie er galt. Da alles von Mächten erfüllt ist, die einander bekämpfen können, ist es nur folgerichtig, daß die Zeichen einander widersprechen können. Je nach Art und Stärke der Mächte wechseln Bedeutung und Kraft der Zeichen in ihrem Verhältnis zueinander. Sie können auch in der Weise eine bestimmte Bedeutung erhalten, daß ein ungewöhnlicher Vorgang, dem einmal ein Unglück gefolgt ist, immer für ein unglückliches Vorzeichen genommen wird.[3] Es ist nur natürlich, daß man unter solchen Umständen eine Wahrzeichenlehre ausgebildet hat, die zu umfassend und zu wichtig war, als daß sie das Eigentum jedes Mannes hätte sein können, und die deshalb einer Gruppe dazu ausgebildeter Männer anvertraut wurde.

Als man in historischer Zeit Staatsauspizien anstellte, betrachtete man Iupiter O. M. als den einzigen Auspiziengott. Wie er Zeichen geben

[1] Hastings, Encyclopaedia of religions and ethics II, 54b.

[2] Siehe darüber Wallis, Divinations in Borneo and in Ancient Rome, Classical Journal IX no. 6 (1914) 272—7.

[3] Vgl. Livius 5, 31, 6: „Der Censor C. Julius starb; an seiner Statt wurde M. Cornelius gewählt. Man glaubte, daß dies den Unwillen der Götter weckte, weil Rom in dieser Censusperiode erobert wurde; und seit der Zeit wählt man nie einen Censor als Stellvertreter eines Verstorbenen." Vgl. auch gewisse dies nefasti, z. B. Alliensis.

konnte, die einander widersprachen, geht aus dem eben Gesagten hervor. Es steht in bester Übereinstimmung mit einer früheren Auffassung der höheren Mächte; daß diese Auffassung mit dem Glauben an einen einzigen Auspiziengott völlig unvereinbar ist, hat dem Gläubigen keinerlei Schwierigkeiten bereitet. Daß ein alter Kultbrauch in einer Zeit noch fortlebt, zu deren Vorstellungen sein grundlegender Gedanke in schärfstem Gegensatz steht, ist zu gewöhnlich, als daß es durch Beispiele belegt werden müßte.

Wenige Völker sind an die Überlieferung fester gebunden gewesen als die Römer; die Sitte, vor gewissen staatlichen Handlungen die Zustimmung oder Mißbilligung der Götter einzuholen, ist in allen Einzelheiten so genau bestimmt und unter die Beamtenpflichten so fest einrangiert worden, daß sie einen ganz neuen Inhalt bekommen hat. Wenn eine Handlung, die auspicato (d. h. nach Vogelschau) hätte ausgeführt werden sollen, inauspicato ausgeführt wird, ist dies nicht nur ein Verstoß gegen die Sitte; man betrachtet es jetzt als einen Mangel an Ehrfurcht vor den Göttern. Diese haben ein Recht erhalten, gefragt zu werden; wenn das nicht geschieht, verfolgen sie die Schuldigen mit ihrem Zorn. Inauspicato kann kein Beamter gewählt, keine Volksversammlung abgehalten werden, kein Feldherr in den Krieg ziehen; als der Diktator Papirius gegen die Samniter gezogen war und die Frage aufgeworfen wurde, ob ein Fehler bei der Vogelschau begangen worden sei, mußte er nach Rom zurückkehren, um neue Auspizien zu erhalten.[1] Hiermit kann man vergleichen, daß ein Kultbrauch, der unrichtig ausgeführt oder irgendwie gestört worden ist, wiederholt werden muß. Ursprünglich natürlich, weil ein Fehler in einer magischen Formel diese wirkungslos macht. Später wurde es so erklärt, daß der Gott das Recht hat, seinen Kultgebrauch richtig ausgeführt zu bekommen, und der Mensch die Pflicht, ihn so auszuführen; sonst zürnt der Gott und muß dadurch versöhnt werden, daß der Ritus wiederholt wird. Davon sagt Cicero: „. . . mentes deorum immortalium instauratione placantur.“[2]

Da die Vogelschau für die meisten wichtigen Staatshandlungen notwendig wurde, bekam sie immer größere Bedeutung bis zu der Zeit, in der der lebendige Glaube an den in den Auspizien offenbarten Willen der Götter schwächer wurde und die äußere Erfüllung der Forderungen der Sitte als das wichtigste betrachtet wurde. Die Auspizien wurden eine Waffe in den politischen Kämpfen: ein Beamter, bei dessen Wahl irgendein formeller Fehler in den Auspizien begangen war, mußte sein Amt niederlegen. Das Augurenkollegium entschied, ob ein solcher Fehler begangen worden war, und hatte also gewisse Möglichkeiten, Personen

[1] Livius 8, 30, 1—2. [2] de harusp. resp. 11, 23.

anderer politischer Anschauung abzusetzen. Die Auguren waren Patrizier, und die Auspizien wurden also zum Schaden der Plebejer verwendet. Um das Jahr 445 v. Chr. wurden die Konsuln zum ersten Male durch Kriegstribunen mit konsularischer Macht ersetzt. Diese mußten nach drei Monaten ihr Amt niederlegen, weil die Auguren erklärten, daß bei den Wahlauspizien ein Fehler begangen worden sei. Es ist zu beachten, daß sie gegen den Willen des Senats gewählt worden waren und daß dieser nach ihrer Amtsniederlegung das Volk bewog, wieder Konsuln zu wählen.[1] Livius 8, 23, 14—16 verdient in extenso angeführt zu werden: „Er ernannte M. Claudius Marcellus (zum Diktator); dieser machte Sp. Postumius zum Reitereiobersten. Der Diktator hielt jedoch die Wahlen nicht ab, weil die Frage aufgeworfen wurde, ob nicht bei seiner Ernennung ein Fehler begangen worden sei. Die Auguren wurden befragt und sagten, daß es sich so verhalten dürfte. Dies machten die Tribunen durch folgende Anklagen verdächtig: Wenn ein Fehler begangen worden wäre, wäre es nicht leicht gewesen, es zu wissen, da der Konsul den Diktator immer in der Stille der Nacht ernannte; der Konsul hätte von diesen Dingen an niemand geschrieben, weder privat noch amtlich; es gäbe keinen, der behaupten könne, etwas gesehen oder gehört zu haben, das die Auspizien ungültig machen konnte; ferner hätten die Auguren in Rom nicht leicht ahnen können, was für ein Fehler beim Konsul im Lager begangen worden sei. Wer wüßte nicht, daß die Auguren in der Plebejer-Eigenschaft des Diktators den Fehler erblickt hätten?“ Mehrere Beispiele anzuführen, dürfte unnötig sein; es ist offenbar, daß jede Angabe über die Bedeutung des Auspizienwesens, die wir bei den alten Schriftstellern finden, aufs genaueste geprüft und in den politischen Zusammenhang gestellt werden muß. Schließlich wurden die Auspizien so rücksichtslos ausgenutzt, daß man regelmäßig eben diejenigen Zeichen sah, die man sehen wollte. Wenn ein Beamter einen Blitz beobachtete und dies dem Vorsitzenden einer Volksversammlung meldete, mußte diese, wie oben gesagt ist, aufgelöst werden. Das führte dazu, daß schon die Drohung, an einem bestimmten Tag „den Himmel beobachten“ (de caelo observare) zu wollen, das Abhalten einer Volksversammlung unmöglich machte; der betreffende Beobachter würde nämlich ganz bestimmt das Zeichen sehen, das er wollte. Dies aber veranlaßte ein Gesetz, wonach ein höherer Beamter, der eine Volksversammlung abhalten wollte, es einem Untergebenen verbieten konnte, an jenem Tage den Himmel zu beobachten. Die Ehrfurcht vor dem eigentlichen Sinn der Auspizien war zu einem sorgfältigen Befolgen gegebener Vorschriften geworden.

[1] Livius 4, 7.

Diejenigen, denen der Auftrag gegeben war, im Dienst des Volkes die Zeichen zu beobachten und zu deuten, hatten natürlich Voraussetzungen, die sie befähigten, eine einflußreiche Stellung einzunehmen; die Auguren waren sicherlich Männer von großer Bedeutung. Die Geschichte der Römer zeigt, daß sie die „geistliche" und „weltliche" Macht zu trennen versuchten: sie gaben den Staatsbeamten das Recht des Beobachtens, dem Priesterkollegium der Auguren das Recht, als technische Ratgeber zu fungieren und in Zweifelsfällen die Zeichen zu deuten. Es ist eine Regel im römischen Auspizienwesen, daß die Auspizien für eine Handlung von dem genommen werden sollen, der die Handlung ausführen wird. So lange das Volk von einem einzigen Manne, ob von einem Häuptling mit erblicher Macht, oder einem gewählten Beamten, regiert wurde, war natürlich dieser der Beobachter in allen Fällen, wo die Auspication dem Volk im ganzen galt. Mit der Aufteilung der Macht und Wirksamkeiten und damit der Auspizien auf mehrere Personen entstand die Gefahr, daß die Auspizien auf demselben und auf angrenzenden Gebieten einander widersprechen konnten. Waren sie von gleicher Kraft, mußte etwas anderes den Ausschlag geben. Das tat der Rang des Beobachters.

Das Augurat war natürlich von Anfang an den Vornehmsten des Volkes vorbehalten. Das Alleinrecht dazu hat ihnen die Sitte gegeben, und diese Sitte hat, weil sie mit dem Heiligen in Verbindung stand, eine gewisse religiöse Farbe angenommen. So entstand die Vorstellung, daß nur die Patrizier Vogelschau anstellen könnten, da es nämlich den Zorn der Götter wecken würde, wenn der heilige Gebrauch nicht befolgt würde. Als die Patrizier in den Standeskämpfen die Plebejer hindern wollten, die höheren Ämter zu bekleiden, führten sie als Grund an, daß diese wegen ihrer Abstammung das Auspikationsrecht nicht innehaben könnten. Die Dezemvirn hatten[1] Ehen zwischen Patriziern und Plebejern nicht gestattet, damit die Mischehen nicht zu Streitigkeiten über das Auspikationsrecht Anlaß geben könnten.

Aus dieser Skizze dürfte hervorgehen, daß keine Gründe vorliegen, die alte Erklärung der Auspizien — ein Mittel, das Wohlwollen oder Mißfallen der Götter betr. einer gewissen Handlung zu erforschen — aufzugeben. Hägerström hat darin recht, daß man sich während einer gewissen Periode die Götter (oder vielleicht besser Mächte) ohne selbständigen Willen und als von den Kulthandlungen der Menschen abhängig dachte. Aber das Auspizienwesen hat seine Wurzel in der religiösen Vorstellungswelt einer anderen Zeit und ist im Laufe seiner Entwicklung vielen Veränderungen ausgesetzt gewesen. Die Notizen aus

[1] Livius 4, 6, 2.

historischer Zeit, die zu der gewöhnlichen Erklärung in Widerspruch zu stehen scheinen, können, wie sich erwiesen hat, in Übereinstimmung mit ihr erklärt werden. Die These des Aufsatzes — das ius magistratus habe seinen Ursprung im ius auspiciorum als einer magischen Kraft über Götter und Menschen — ist insofern verfehlt, als die Auspizien nie eine Macht über die Götter gewesen sind. Daß das ius magistratus wirklich seine Wurzel im ius auspiciorum hat, kann man als wahrscheinlich oder wenigstens möglich betrachten; um dies zu beweisen, muß man jedoch neue Untersuchungen anstellen. Notwendige Vorarbeiten sind indessen eine Darstellung der Entwicklung der Auspizien und eine eingehende, nicht nur philologisch-historische, sondern auch vergleichende Untersuchung der römischen Religion, die man bisher schmerzlich vermißt.

ANHANG

Da Grupe in seiner Besprechung[1] des Hägerströmschen Aufsatzes keine Ausstellungen macht und andere Anzeigen m. W. überhaupt nicht existieren, benutze ich hier die Gelegenheit, einige Einwände zu erheben. S. 5—8 macht H. eine eingehende Vergleichung zwischen „vitio creatus magistratus“ (d. h. einem Beamten, bei dessen Wahl irgendein ritueller Fehler begangen worden ist) und „lex vitio lata“ (einem Gesetz, bei dessen Annahme dasselbe geschehen ist). Das Ergebnis dieser Vergleichung ist jedoch ziemlich unbedeutend: „Aus dem Angeführten geht ein gewisser Zusammenhang zwischen dem magistratischen ius und dem Auspizienrechte hervor.“ In einer Fußnote hierzu sagt H.: „Verschiedene Tatsachen stützen diesen Schluß.“ Daß ein solcher Zusammenhang besteht, dürfte niemand bestreiten; will man es aber beweisen, so genügt das, was H. selbst in der Note anführt. Der Vergleich des „vitio creatus magistratus“ mit der „lex vitio lata“ ist daher unnötig und überdies unangebracht, da man zu wenig über die Gültigkeit und Nichtgültigkeit der Gesetze weiß, um darauf bauen zu können.

Den Ausdruck „ius est“ übersetzt man gewöhnlich „es ist Rechtens, ist von der Pflicht gefordert“. H. will ihm S. 24 eine andere Bedeutung geben: „ist nützlich, d. h. ruft das Wohlwollen der Götter hervor.“ Er sagt: „Gewiß ist die Handlung, die ius ist, immer im Verhältnis zu den Göttern recht und richtig, aber nur in dem Sinne, daß sie ihr Wohlwollen zur Folge hat bzw. ihren Zorn beseitigt oder wenigstens nicht erweckt, obgleich sie ihr Gebiet berührt. Niemals handelt es sich um in ihrem Interesse bestehende Pflichten oder um nicht zu verletzende Rechte der Götter.“ Zur Stütze dafür bringt er einige Beispiele, u. a. die Formel bei der Ernennung einer vestalischen Jungfrau: „Zur Vestalin, die diejenigen heiligen Handlungen ausführen soll, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus wähle ich ...“ „ius“ kann natürlich hier mit „das Wohlwollen der Götter hervorrufend, nützlich“ übersetzt werden, aber auch mit „gewöhnlich“ und sogar mit „von der Pflicht gegen die Götter gefordert“, welche Übersetzung H. ausdrücklich als unmöglich bezeichnet. Er sagt nämlich, daß es nicht als eine Pflichterfüllung gegen jemand betrachtet werden kann, wenn man sein Wohlwollen zu gewinnen sucht. Das ist

[1] Philologische Wochenschrift 1931.

richtig, aber die Weise, auf die man das Wohlwollen zu gewinnen sucht, kann von der Ehrfurcht und Pflicht gegenüber den Betreffenden bestimmt sein. Wenn der Gebrauch fordert, daß eine gewisse Handlung von einer gewissen Person ausgeführt wird, betrachtet man dies als von den Göttern gutgeheißen und festgelegt; führt ein anderer die Handlung aus, ist dem Willen der Götter nicht genügt, die Pflicht nicht erfüllt worden. Alle diese drei Übersetzungen sind also möglich: daß es sich so mit beinahe allen anderen Beispielen verhält, die Hägerström gibt, liegt in der Natur der Sache: was das Wohlwollen der Götter gewinnt, geht leicht in einen Gebrauch über und ein religiöser Gebrauch leicht in eine religiöse Pflicht. Die Hägerströmsche Deutung von „ius est" ist also einerseits vielleicht (wenn auch nur in wenigen Fällen) richtig, andererseits unbewiesen und wahrscheinlich unbeweisbar, auch wenn man mit H. davon ausgeht, daß „ius" ursprünglich nicht „Recht" sondern „Macht, Kraft" bedeutet (was an sich wahrscheinlich ist; jedoch dürfte die Zeit des Bedeutungswandels schwerlich festgestellt werden können).

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

NEUERE FORSCHUNGEN ZUR RELIGION CHINAS 1920—1932

VON *W. EBERHARD* IN LEIPZIG

I. EINLEITUNG, ALLGEMEINES

Einer zusammenfassenden Studie über neuere Forschungen zur Religion Chinas stellen sich verschiedene Schwierigkeiten entgegen. Es ist heute nicht mehr möglich, auf irgendeinem Gebiete über China zu arbeiten, ohne die modernen chinesischen Publikationen zu berücksichtigen. Jedoch ist dieses auf jedem Gebiete recht umfangreiche Schrifttum mangels bibliographischer Bearbeitung und aus technisch-wirtschaftlichen Gründen hier in Europa nur zu einem ungenügenden Teil erfaßbar.

Werden die Arbeiten über chinesische Religion drüben vorwiegend von Historikern geschrieben, so ist bei uns festzustellen, daß die wichtigen Arbeiten nicht von Religionswissenschaftlern oder Ethnologen, sondern von Sinologen verfaßt werden, die im Grunde meist ebenfalls Historiker, seltener Ethnologen oder Soziologen sind. Hierdurch bekommt, im Zusammenhang mit dem im folgenden Gesagten, die ganze Forschung ein anderes Gesicht als auf den anderen Gebieten der vergleichenden Religionswissenschaft.

Liang Ch'i-ch'ao hat einmal gesagt: China hat keine Religion und keinen Aberglauben![1] Wenn man unter Religion u. a. hauptsächlich den Glauben an übernatürliche, meist persönliche Mächte, die unser Leben, vor allem aber unser Leben nach dem Tode, entscheidend bestimmen, kurz einen vorwiegend jenseitigen Glauben, versteht, so hat Liang Recht. Wir müssen aber für China Religion als den Glauben an übernatürliche Kräfte, die innerhalb der Welt und vor allem innerhalb der Welt des sozialen Lebens wirken, auffassen.[2] Dann ist aber Religion ein Phänomen, das von dem sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben, sowie auch von der Philosophie[3] begrifflich gewiß, praktisch aber wohl nicht zu trennen ist. In diesem Zusammenhange ist denn auch die Religion meist untersucht worden. Ein reiner religiöser

---

[1] Yin ping shih ch'üan chi, Kap. 8, S. 6.

[2] T'ai Hsü ta-shih huan-yo-chi, Shanghai 1930, 234. [3] s. u.

Glaube ist unmöglich; es ist absolut notwendig, daß er gelebt wird, denn das ist sein Wesen. So wirkt in China jede Religion auf den sozialen Bau und umgekehrt. Religion wird Lebenshaltung. Wurde eine Religion verboten, so geschah es immer, weil man ihre Lehre und Auswirkung für politisch gefährlich hielt. Religion ist politisch.

Ich bin der Ansicht, daß für den deutschen Religionshistoriker ein Bericht über Arbeiten zur Religion Chinas nur dann von Wert sein kann, wenn dieser den jetzigen Stand der Forschung zeigt, wenn er einen Einblick in die Problemlagen gibt und die großen Linien und Richtungen aufdeckt, in denen sich die heutigen Forschungen nicht nur in Deutschland, sondern auch in der übrigen Welt, besonders in China selbst, bewegen. Ein Einblick nur in den Stand der Untersuchungen jedes einzelnen Forschers würde eine verwirrende Menge von Einzeltatsachen und eine bloße Kritik ergeben, ohne daß ein Überblick möglich wäre. So werden hier oft kurze bahnbrechende Aufsätze herangezogen werden, größere Werke, die keine neuen, fruchtbaren Ideen aufgeworfen haben, nicht berücksichtigt werden können. Eine bibliographische Vollständigkeit halte ich derzeit für unmöglich und für diese Arbeit auch nicht für zwingend.

II. STAATSKULT

§ 1. Die Einteilung der Religionen Chinas in Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus, die lange Zeit üblich gewesen war, ist nicht aufrecht zu erhalten. Für die vorchristliche Zeit könnte vielleicht der Konfuzianismus, kaum aber der Taoismus als Religion gelten. Der Buddhismus tritt erst in der nachchristlichen Zeit auf und auch in dieser Epoche ist die alte Einteilung nicht geeignet, ein zutreffendes Bild der Religionen Chinas zu geben. Von der Ansicht ausgehend, daß auch die Religion in China weitgehend von wirtschaftlich-sozialen Faktoren abhängig ist, soll eine Einteilung vorgeschlagen werden, die diese Faktoren berücksichtigt, und ich hoffe, daß die Darstellung die Berechtigung dieser Einteilung erweist. Es zwingt natürlich jede Einteilung zu gewissen Überzeichnungen, Übertreibungen, indem man bemüht ist, jedem Ding seinen eindeutigen Platz im Schema zu geben, während in der Wirklichkeit ein dauerndes Fluktuieren herrscht und viele Dinge durchaus in der Schwebe stehen. So sind auch Staatskult, Gelehrtenweltanschauung und Volksreligion, wozu in der späteren Zeit noch der Buddhismus kommt, durchaus nicht als feste starre Einheiten aufzufassen, sondern es zeigt sich, daß mit der historischen Entwicklung ein dauernder Austausch zwischen diesen drei Gruppen statthatte. Elemente der Gelehrtenweltanschauung gehen in den Staatskult über: vornehmlich der Konfuzianismus seit der Hanzeit; andere sinken in die Volksreligion: der Taoismus

seit der späteren Hanzeit. Umgekehrt hat die Gelehrtenweltanschauung viele Elemente der Volksreligion übernommen: besonders ihre frühtaoistische Richtung in der Chouzeit; und viele Elemente des Staatskults, besonders ihre frühkonfuzianistische Richtung der Chouzeit. Ich halte die Annahme einer historischen Forschungsweise für durchaus erforderlich und werde mich bemühen, soweit möglich, alle diese Erscheinungen in ihrem Entwicklungsgang zu untersuchen, soweit das in diesem Rahmen möglich ist; nur durch Einführung der historischen Zeitfolge (der absoluten Chronologie, nicht der relativen!) in jedes Schema wird dieses geeignet, uns den wahren Entwicklungsgang vorzuführen.

Neben dieser vertikalen Teilung ist der Versuch einer horizontalen Teilung nach einzelnen geographischen Provinzen oder Zentren zwar mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft, aber äußerst wichtig. Vorarbeiten fehlen fast gänzlich, alles Quellenmaterial muß also erst hierzu herbeigebracht werden. Wohl versucht man seit langer Zeit, den Konfuzianismus als nordchinesische, den Taoismus als südchinesische Religion hinzustellen[1], jedoch muß bei nüchterner Sichtung der Quellen gesagt werden, daß die Trennung in dieser Art mehr intuitiv als exakt ist. Vielleicht wird sie sich einmal durch Heranziehung volkskundlichen Materials ganz eindeutig erweisen lassen (s. u.). Für eine derartige horizontale Teilung müssen die Quellen sämtlich nach diesem Gesichtspunkt untersucht werden; ferner muß der Herkunftsort der Quellen bestimmt werden. Meist ist das noch nicht eindeutig möglich, da die moderne, mit Erfolg versprechenden Mitteln arbeitende Philologie diese Fragen eben erst in Angriff genommen hat. Da wir aber aus den Lebensbeschreibungen einzelner Personen schon der Frühzeit ersehen, daß sie fast das ganze damalige Reich durchreist haben und auch sonst viel von Volksverschiebungen berichtet wird, kann in dieser so wichtigen Frage der horizontalen Teilung zunächst nur ein mageres Materialergebnis erwartet werden.

Es werden nun nach den hier skizzierten Grundsätzen die neueren Arbeiten zur Religion Chinas betrachtet und ihre positiven Werte gewürdigt werden.

§ 2. Bei der Betrachtung des Staatskultes, der Religion, die von der herrschenden Klasse — Kaiserhaus, Fürstengeschlechtern und Beamtentum — gepflegt wurde, müssen wir ganz kurz auf J. J. M. de Groots „Universismus“[2] eingehen. Dieses Buch, das gewissermaßen die Schlußfolgerungen aus dem von ihm zusammengestellten Material zur Religion

---

[1] Leipziger und Frankfurter Schule und Mödlinger Ethnologenkreis; auch Liang Ch'i-ch'ao: Yin-ping-shih ch'üan-chi, Kap. 8, S. 19/21; dagegen die Pariser Schule: P. Pelliot in T'oung Pao 28, 468.

[2] Berlin, G. Reiner 1918, 404 S., RM 12.—.

Chinas („Religious System" 6 vol.) zieht, hat nicht nur alle neueren Arbeiten über dieses Gebiet mehr oder weniger beeinflußt, sondern ist auch ein von der vergleichenden Ethnologie immer wieder herangezogenes Werk. de Groot sucht den Wesenskern der gesamten chinesischen Kultur zu erfassen und hat ihn im „Universismus" gefunden. Er ist ihm die gemeinsame Grundlage für alle chinesischen Religionen; aber auch der Bau des Staatswesens, Kalender, Astrologie, Geomantik, Heilkunde und vieles andere hätte unter dem Banne des Universismus seine für China typische Ausgestaltung gewonnen. Universismus ist Taoismus, aber nicht in dem Sinn des Lao tse oder Chuang tse, sondern indem sein Ausgangspunkt das Tao ist, die Bahn oder der Weg, in dem sich die Welt bewege, die gesetzmäßige Bahn der Natur und des Alls. de Groot zeigt, wie dieser kosmische Gedanke dem Frühkonfuzianismus und Frühtaoismus zugrunde liegt, wie er seine stärkste Wirkung aber dann in der Hanzeit entfaltet, wo der ganze Staat, ja die ganze Kultur nach ihm gestaltet wird und so eine Kultur von kaum vorstellbarer Einheitlichkeit und Geschlossenheit geschaffen wird, die allen Stürmen der Zeit im wesentlichen unverändert standhielt, um erst in unserer Zeit sich grundlegend zu wandeln. So ist für de Groot der Universismus „die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaft Chinas."[1] Sehen wir uns z. B. das Li-chi an, das jetzt durch R. Wilhelm[2] auch verdeutscht vorliegt, so sehen wir dort, wie etwa beim Empfang von Gästen peinlich genau vorgeschriebene Riten innegehalten werden mußten, wie selbst der Verkehr der Ehegatten untereinander oder der Schnitt der Kleider genauest geregelt war. All diese sind nicht etwa willkürlich ausgedachte Beschränkungen der persönlichen oder sozialen Freiheit, sondern es ist der grandiose Versuch, das gesamte menschliche Leben und alle Vorgänge der Erde in Harmonie mit den Vorgängen am Himmel, mit der Bahn des Himmels zu bringen. Am Himmel gehen die Himmelskörper gesetzmäßig ihre Bahn Jahr für Jahr in unendlicher Folge. In dieser Gesetzmäßigkeit muß auch der Mensch und die Natur wandeln, sie müssen alle mitschwingen in der gleichen Schwingung. Jedes eigenmäßige Handeln ist eine Auflehnung gegen die kosmische Harmonie, es stört sie, führt zu Unregelmäßigkeiten und Naturwidrigkeiten wie etwa zu Sonnenfinsternissen, Wasserkatastrophen, Heuschreckenplagen und vielem anderen; aber derjenige, der sich gegen den Weltlauf auflehnt, wird doch letzthin immer von ihm erdrückt und vernichtet. Das gilt vom Leben des Einzelnen, der Familie, des Staates und der Natur. So muß jedes Glied dieser

---

[1] Untertitel.

[2] Li Gi, das Buch der Sitte. Jena, E. Diederichs 1930, 450 S.; es handelt sich hier um das Ta Tai Li-chi und Teile des Hsiao Tai Li-chi.

Kette bemüht sein, in dieser kosmischen Schwingung mitzuschwingen, nur so kann es sich und die anderen erhalten und selbst ein harmonisches Leben führen. Das ist der Sinn dieses bis ins Einzelne geregelten Lebenskodexes der Ritenbücher. Mit als die großartigsten, weil abgeschlossensten Dokumente dieser Anschauungen für die Hanzeit können die Kapitel über die Elementenlehre in den Han-Annalen (Kap. 27a—c), die die praktischen Auswirkungen, und die Kapitel über Maßeinheiten und Kalender ebendort (Kap. 21a, b) gelten, die die mathematischen Gesetzmäßigkeiten dieser Weltanschauung und Religion zeigen.[1]

Unmißverständlicher hat O. Franke[2] das ausgedrückt, was de Groot als Universismus faßte, und zugleich darauf hingewiesen, daß man es hier mit einer rein astralen Weltanschauung zu tun habe. Er hat vor allem die Auswirkungen des „kosmischen Gedankens" auf den Staat, besonders den Staat der Hanzeit, klargestellt.[3]

Hatte de Groot versucht, durch den „Universismus" gewissermaßen ganz China auf eine Formel zu bringen, so sieht man bei näherer Betrachtung, daß das eben nicht geht. Weiter wird auch bei de Groot der historische Entwicklungsgang dieser Weltanschauung, besonders ihre Frühentwicklung, nicht deutlich genug. Er glaubt, schon dem Urchinesen Universismus beilegen zu können. Auch hier hat die Kritik eingesetzt. Da es sich ja um eine astrale Weltanschauung handelt, so bilden außer reinen ethnologischen Entwicklungsspekulationen auch Textkritik und historische Astronomie Mittel, diese Frage zu beantworten. L. de Saussure, der eingehend chinesische Astronomie untersucht hat, auch ihren weltanschaulichen und religiösen Gehalt berücksichtigt hat, glaubt[4], die Anfänge der Astronomie etwa ins 25. Jahrh. setzen zu müssen und hält westliche Einflüsse für höchst wahrscheinlich. Chinesische Autoren (s. Yen-ching hsüeh-pao Nr. 7) bezweifeln gerade das Alter des für S. wichtigsten Textes (des Yao-tien; seine Echtheit ist weiter bezweifelt von: Ku Chieh-kang: Ku-shih pien I, 203—5; auch Kuo Mojo: Chia-ku wên-tse yen-chiu, Shih tsu-pi 1b; Tung Tso-pin in An-yang fa-chüeh pao-kao III, 483—5) und manche glauben, erst um 400 habe, durch fremden Einfluß, der für uns zuerst besonders in Shantung merkbar wird, die Astronomie diese Höhe erreicht und die Redaktion des

[1] Vgl. meine Arbeit über diese Kapitel im Bäßler-Archiv 1933: Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Hanzeit; s. auch in „Die Sterne" 1932, 129f.

[2] Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen. — Vorträge der Bibliothek Warburg 1925/26.

[3] Siehe auch besonders O. Franke, Geschichte des chinesischen Reiches I, Berlin 1931.

[4] Siehe T'oung Pao 1907, 301—390 und ebd. 1922, 251—318.

Textes sei dann erst vorgenommen. Kuo Mo-jo[1] sowie japanische Forscher (zit. bei Kuo) versuchten, mit ganz anderem Material babylonischen Einfluß auf die Entwicklung der chinischen Astronomie für 2600 zu erweisen.[2] Man brachte hiermit in Zusammenhang, daß Ausgrabungen, die man etwa in diese Zeit datieren zu können glaubte, ebenfalls westlich beeinflußt sind[3]; es läßt sich jedoch gegen diese Datierung einiges einwenden.[4] — Es sind also einige Forscher der Ansicht, daß im 3. Jahrtausend China vom Westen her astronomische Kenntnisse bekam, gleichzeitig auch mit dem kosmischen Gedanken bekannt wurde, der, wie erst nach de Groot erkannt wurde, in ganz ähnlicher Ausprägung im vorderen Orient herrschte.[5] Andere geben diese frühe Beeinflussung zwar zu, sind aber der Ansicht, daß der Kult der Yin-Zeit (angeblich 1766—1122) wenig astrale Momente enthalten habe, vielmehr Natur-, Fruchtbarkeits- und Ahnenkult gewesen sei.[6] Erst die Chou-Zeit habe dann mehr astralen Kult eingeführt. In Zusammenhang damit stehen die Bemühungen, für die Yin mutterrechtlich gerichtete Kultur, sowie besondere Beachtung des Mondes, für die Chou dagegen Vaterrecht und Sonnenkult zu erweisen[7], eine Hypothese, für deren astronomischen Teil gewisse Erscheinungen der Elementenlehre eine gute Stütze zu geben scheinen.[8] Weitergehend wird hier der Gegensatz Nomadenkultur (Chou) zu Bodenbauerkultur (Yin) ausgespielt.[9] Es hat den Anschein, als ob Erwägungen, die in der hier angedeuteten Richtung gehen, zu einer gewissen Lösung führen werden.

Volkskundliche Untersuchungen führen nämlich immer mehr zu der Überzeugung, daß die Kultur der Yin, eine ostchinesische Kultur, aus verschiedenen Komponenten bestehend, aber mit einem stark agraren Einschlag, durch eine westliche Kultur, die ebenfalls nicht einheitlich war, aber einen starken Einschlag von Hirtennomadismus hatte, überlagert wurde. Diese westliche Kultur, die mit den Chou sich von ihrem alten Sitz in Westchina (Shensi und Kansu) nach Osten in die Ebene ausbreitete, hat anscheinend den stark astral gerichteten Kult mitgebracht und dem vorwiegend auf Fruchtbarkeitsriten gerichteten Yin-Kult aufgepflanzt. Der Gang der Entwicklung ist dann, daß der astrale Kult der Kult der Oberschicht bleibt, der andere der der Unterschicht. Bis zur

---

[1] Chia-ku wên-tse yen-chiu (Studien zu Texten auf Schildkrötenschalen und Knochen) 2 vol., Peiping 1931.

[2] Siehe Ostas. Zeitschr. N. F. 8, 225.

[3] Siehe O. Franke, Die prähistorischen Funde in Nord-China. In: Mitt. Sem. f. Or. Sprachen, Berlin XXIX, 1. Abt., S. 99—114.

[4] Siehe Ostas. Zeitschr. 1932, H. 1, S. 14.

[5] Siehe O. Franke, Gesch. I, 80 ff. [6] Siehe Kuo, l. c.

[7] Siehe Kuo, l. c., Kap. Shih tsu pi u. a.; vgl. auch R. Wilhelm, Kulturgeschichte Chinas. München 1928, 47—48.

[8] Siehe W. Eberhard in Bäßler-Archiv 1933, 70.

[9] L. von Kohl, Die Bedeutung der Riten im alten China. In: Ostas. Rundschau XIII (1932), H 3 u. 4.

Han-Zeit nimmt der Astralkult, der bald der Staatskult ist, Elemente aus dem Volkskult in sich auf, von da an stößt er dann wieder den größten Teil dieser Elemente ab. Der aus anderen Quellen gewachsene Taoismus, von dem nachher die Rede sein wird, nimmt viel mehr Elemente des Volkskults in sich auf, da sie ihm an sich näher liegen, und wird so in der Han-Zeit zu dem heutigen Vulgärtaoismus.

Zusammen mit der Entwicklung der Monarchie in der Han-Zeit aus dem vorwiegend sakralen Königstum der Chou-Zeit geht dann auch die Erstarkung des Astralkults vor sich, der sich geistig den Bedürfnissen der Monarchie anschließt. In dieser Zeit wirken auch auf ihn westliche Einflüsse, deren Eindringen durch die erfolgreiche Zentralasien-Politik der Han-Kaiser befördert wird. [1]

Ein Versuch einer historischen Untersuchung des kosmischen Gedankens und damit der Grundlage des Staatskultes kann jedenfalls zu durchaus wichtigen Ergebnissen führen; nur sind die vor allem durch Franke eingeleiteten Arbeiten noch am Anfange.

§ 3. Betrachteten wir bisher die astronomische und die historische Seite des Staatskultes, so verdient vor allem noch seine soziologische Seite Beachtung. Es ist eine Feststellung, die man fast überall machen kann, daß der Mensch sein Jenseits sozial genau so organisiert wie sein Diesseits organisiert ist. Aus Chinas alter Zeit wird uns in den Quellen von einem starken Herrschertum berichtet, unter dem in den einzelnen Landesteilen Lehnsfürsten in seinem Auftrag regierten. Es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob tatsächlich jemals das Königstum der Shang- und Chouzeit längere Zeit hindurch diese politische Macht gehabt hat; vielmehr deuten alle Anzeichen darauf hin, daß das Königstum viel mehr kultischen Charakters war. In der Ch'inzeit jedoch wurde dieses kultische Königstum umgebildet, es entstand die absolute Monarchie, die sich dann in China in ähnlicher Form erhalten hat. Parallel dazu gibt es im Jenseits einen Herrscher, den Shang-ti. Sein stark astraler Charakter ist unverkennbar. Gewissermaßen als Lehnsherren — später als Beamte — sind ihm untergeben Sonne, Mond und Planeten sowie — möglicherweise wird sich das später bereits als ein Einfluß der Volksreligion erweisen lassen — Berge und Flüsse, Regen und Wind. Diese sind in der Staatsreligion der älteren Zeit wohl kaum persönlich gedacht (s. u.). Über den Charakter des Shang-ti herrscht seit den Zeiten der Jesuitenmissionare ein Streit, ob er persönlich oder unpersönlich gedacht wurde. Die Wahrheit scheint auch hier in der Mitte zu liegen. In gewissen Schichten wurde er zweifelsohne immer als Person aufgefaßt. Nur ist hier dann die Frage zu klären, seit wann der Shang-ti in der Volksreligion auftritt, ob er nicht vielleicht aus der Astralreligion (Staatsreli-

---

[1] E. Chavannes, Le cycle turc des douze animaux. In: T'oung Pao 1906, 51 ff.; C. Bezold, Szĕma Ts'ien und die babylonische Astrologie. In Ostas. Zeitschr. 1919/20, 42—49.

gion) in die Volksreligion übernommen und personifiziert ist! Im Staatskult, der mehr seinen ursprünglichen astralen Charakter wahrte, war er wohl nicht immer persönlich gedacht. Hierdurch wird nun auch die Lösung der Frage wieder erschwert, ob der Shang-ti ein Schöpfergott im Sinne des Urmonotheismus ist. Man wird die beiden Kreise, in denen er verehrt wird, wie wir eben darlegten, sorgfältig scheiden, und die Frage zunächst für jeden einzelnen Kreis beantworten müssen. A. Forke in „The worldconception of the Chinese“[1], einem Werk, in dem er in sehr knapper Form eine gute Übersicht über die eben skizzierten Vorstellungen der Chinesen vom Himmel, vom Universum, vom Yin und Yang und den fünf Elementen gibt, glaubt, hier nur einen Kreis unterscheiden zu müssen, und sagt, daß: „from the remotest antiquity ... heaven had been already humanised ... For heaven as a person, however, the term Shangti, or Ti alone, meaning the 'august Sovereign', commonly translated as 'God' was usual (S. 159/60).“ B. Schindler, der auf Grund der alten Texte dem Shang-ti eine längere Untersuchung gewidmet hat[2], versucht zunächst Klarheit zu schaffen (S. 341f.), ob Shang-ti und T'ien („Himmel“), die fast immer identifiziert werden, immer identisch waren. Nach ihm ist T'ien älter. Shang-ti war vielleicht Ahnengott oder Vegetationsgott. Sein Kult stamme aus dem Osten Chinas. Uns scheint Shang-ti eher astralen als vegetativen Charakters. Die Ergebnisse der Schindlerschen Arbeit würden für einen Anhänger der modernen chinesischen Philologenschule nicht bindend sein, da von diesen die benutzten Texte weitgehend abweichend datiert werden. — Für den T'ien zeigt Ku Chieh-kang[3] daß er im I-ching, dem Buch der Wandlungen, das aus der frühen Chouzeit stammt[4] und stark astral ist, noch absolut unpersönlich aufgefaßt wird, während ihn Konfuzius (im Lun-yü) schon persönlich auffaßt. — Im Ganzen zeigt sich, daß auch diese Frage noch der endgültigen Lösung harrt.

III. GELEHRTENWELTANSCHAUUNGEN

Es mag merkwürdig erscheinen, daß die Lehren von K'ung tse und den Konfuzianern, von Lao tse und seinen Anhängern, sowie von Mê Ti und den Mehisten bis zum Ende der früheren Hanzeit als Gelehrtenweltanschauung besprochen werden. Es soll damit vor allem zum Ausdruck gebracht werden: In der Chouzeit ist der Staatskult der repräsentative Kult des Volkskörpers; ist die Volksreligion die Religion des

[1] London, Probsthain 1925, 300 S.

[2] The development of chinese conceptions of supreme beeings. In Asia Major, Hirth Anniversary Volume 1922, 298—366.

[3] In Ku shih pien III, Peiping 1931, 49.

[4] Ku shih pien III 25; auch A. Conrady in Asia Major VII 415.

numerisch weitaus stärksten Bevölkerungsanteiles, vor allem der Bauern. Die Gelehrtenweltanschauung aber ist nur ein Gut einer kleinen Klasse von Intellektuellen, sie wendet sich zunächst nur an die Gebildeten, sie will die Staatsführung und den Staatskult in ihrem Sinne umwandeln und dann indirekt auf die breiten Volksmassen wirken. Ihre Grundtendenz ist aristokratisch, auch die von Lao tse's Taoismus. Staatskunst und Volksreligion sind natürlich gewachsen, aus verschiedenen Wurzeln, aus verschiedenen Volksteilen, aber sie sind von innen heraus, aus dem Gefühl, gewachsen. Die Gelehrtenweltanschauung nimmt Elemente aus beiden auf, durchdenkt und verarbeitet sie zu einer neuen Einheit. Hier wird das Verstandesmäßige, Bewußte, deutlich. Daher werden bei uns die Lehren von K'ung tse, Lao tse und Mê Ti auch in den Werken über chinesische Philosophie dargestellt, ohne daß die in ihnen doch auch vorhandenen religiösen Gedanken geleugnet werden. Eine ganz scharfe Trennung von Philosophie und Religion hier erscheint unmöglich, besonders wenn man zeigen kann, wie diese Gelehrtenweltanschauungen in Volksreligion und Staatskult wurzelten und aus ihnen ihre Kräfte holten. Auf diese Punkte, die entscheidend erscheinen, wird jeweils hingewiesen werden.

§ 1. Zweifellos ist K'ung tse der Mann, dessen Wirken das Gesicht Chinas geformt hat. Und doch, es ist wohl über keinen Mann der Weltgeschichte das Urteil ähnlich schwankend gewesen. Wie verschieden Konfuzius in Europa aufgefaßt wurde, wie man sich bald begeistert für ihn einsetzte und seine Lehre pries, bald ihn als einen mittelmäßigen Geist ansah, zeigt E. Moser in einem Schriftchen: „Konfuzius und wir“ [1] in einem historischen Überblick. Anschließend daran versucht er, die pädagogischen, politischen und moralischen Ziele K'ung tse's darzustellen im Anschluß an die vorliegende Übersetzungsliteratur. Eine ähnliche Übersicht bringt Th. Devaranne.[2] Wenn er aber urteilt: „Konfuzius war ein Antiquar, ein guter Beamter, mitunter ein seltsamer Pedant, ein Mann der Etikette, ein Überlieferer, ein konservativer Aristokrat, ein Kompilator und Schulstifter; aber er war kein Schöpfer, Held, Märtyrer, Prophet, Original, kein Genie, kein Idealist, kein Erlöser (S. 127)“: K'ung tse würde das auch mit Entrüstung von sich gewiesen haben, und von seinem Standpunkt und seiner Zeit aus mit Recht! Mit solchen subjektiven Wertungen kann man nicht arbeiten; wir dürfen K'ung tse nicht mit einem Wertmesser werten, der bei uns manchmal verwendet wird, sondern, wenn wir uns überhaupt eine Wertung erlauben dürfen, so müssen wir ihn nach dem Maßstab seiner Zeit messen![3]

[1] Erlenbach-Zürich 1923, 182 S.

[2] Konfuzius in aller Welt. Leipzig 1929, 127 S.

[3] Vgl. die ablehnende Kritik in Ostas. Zeitschr. N. F. IX 116 von E. H. v. Tscharner.

Demgegenüber versucht R. Wilhelm[1] uns wirklich diesen Mann und seine Lehre verständlich zu machen. Dafür war Wilhelm besonders geeignet, da er die wichtigsten Quellenschriften selbst verdeutscht hatte. Seine Darstellung weicht daher auch von den üblichen etwas ab, insofern er als Quellen nicht nur die „Gespräche" (Lun-yü) heranzieht, sondern auch einmal andere Schriften. Die Religion der Chouzeit, sowohl der Staatskult wie die Volksreligion, sei ins Wanken geraten. Es kommen den Gebildeten Zweifel. Die Moralbegriffe verflachen sich; die politischen Kämpfe um die Hegemonie trugen mit dazu bei (S. 81—83). In K'ung tse aber lebte diese Religion und diese Moral noch. Er wollte die Welt und das soziale System, in dem er aufgewachsen war, vor ihrem Zusammenbruch retten. Daraus leiten sich seine Lehren ab. Und in diesen Lehren ist besonders der Gedanke von Maß und Mitte wichtig, er ist die Fortführung und Vertiefung des Gedankens der kosmischen Harmonie des Staatskultes. K'ung tse beschäftigt sich nur mit dem Menschen, aber die Normen, die er für den Menschen aufstellt, Maß und Mitte und damit die „Li", die Regeln der Lebenshaltung, sind in ihrem tiefsten Sinn im Kosmischen verankert. Das gilt auch von der „Richtigstellung der Bezeichnungen" (chêng ming), die K'ung tse für so wichtig hielt. Jede Sache und jede Beziehung muß ihren eindeutig definierten Begriff haben, mit dem man sie benennen und dadurch handhaben kann (S. 130), genau so wie jeder Mensch seine eindeutige feste Stellung im sozialen Bau, wie am Himmel jedes Bild seinen festen Platz hat. Auch Hu Shih[2] bezeichnet diese Frage nicht als eine grammatisch oder lexikographisch interessante, sondern als „a task of intellectual reorganisation". Nebenbei sieht man hier, da die richtiggestellte Bezeichnung auch einen Einfluß auf die Wirklichkeit haben kann, Fäden zu alten Zauberideen laufen, die wir im Volkskult oft wiederfinden. Wilhelm versucht ferner K'ung tse von dem „Vorwurf" zu reinigen, ein Rationalist, kein Idealist gewesen zu sein, und räumt der Darstellung tieferer Weltanschauungsfragen, über die sich der Meister nach seinem eignen Wort nur selten äußerte, einen breiteren Raum ein (S. 163 f.). Nur zieht er hierzu als Quellen maßgeblich die „10 Flügel" (shih i) zum I-ching, dem Buch der Wandlungen, heran, die der Tradition nach (S. 57) wenigstens teilweise von K'ung tse stammen sollen. Hu Shih[3] glaubt ähnlich wie Wilhelm an die Echtheit einiger der „Flügel" und benutzt sie in seiner zitierten frühen Schrift; aber in einer Kritik gegen gewisse Theorien Ku Chieh-kang's widerspricht er diesem gerade über diese Fra-

---

[1] Kung Tse. Leben und Werk. Stuttgart 1925, 220 S.

[2] The development of the logical method in ancient China. S. 26. — Shanghai 1922, 187 S.

[3] Development 31.

gen nicht, sondern will nur das Alter eines der in ihrer Echtheit angezweifelten „Flügel“ etwas höher ansetzen als Ku (in Ku-shih pien III 84—88), er hat also vielleicht seine Ansicht modifiziert. Viele andere moderne chinesische Philologen dagegen haben inzwischen wohl ziemlich überzeugend nachgewiesen, daß diese „Flügel“ keineswegs von ihm stammen können. Zahlreiche philologische und historische Unstimmigkeiten ließen sich zeigen, auch werden philosophische Termini in den „Flügeln“ in anderem Sinne gebraucht als in den „Gesprächen“ (Lun-yü) (Ch'ien Mu in Ku-shih pien III 89—94; Li Ching-ch'ih in Ku-shih pien III 95—101). Vor allem ist der grundlegende Satz des Lun-yü (VII 16 = Wilhelm 67), worin K'ung tse von seiner Beschäftigung mit I-ching spricht, nach ihnen durch eine falsche Schreibung entstellt und bezieht sich nicht auf das I-ching.[1] Danach würde an Wilhelms Darstellung einiges zu modifizieren sein. Auch japanische Gelehrte ziehen zur Darstellung der Lehren des K'ung tse nur das Lun-yü, nicht das I-ching heran.[2] Dagegen ist der in der Sammlung Göschen[3] erschienene „K'ungtse und der Konfuzianismus“ von R. Wilhelm wohl die beste neuere Zusammenfassung, die auf geringstem Raum über alle Fragen unterrichtet und den jeweiligen Stand der Forschung den Lesern vorführt, frei von jeder einseitigen Schulrichtung. Weiter erhöht den Wert dieser Schrift die Übersetzung der Biographie des K'ung tse aus dem Shih-chi (Kap. 47), die bisher nur französisch vorlag, sowie Textproben aus konfuzianischen Klassikern, die ebenfalls noch nicht ins Deutsche übersetzt waren.

Obwohl es nun also über K'ung tse eine unendliche, neuere und ältere Literatur gibt, so meinen wir doch, daß einige Charakteristika seiner Persönlichkeit bisher immer noch zu wenig beachtet sind. Es findet sich in der späteren, hanzeitlichen Literatur viel Material, aus dem man eine Darstellung des K'ung tse als Revolutionär, der die verrottete Chou-Dynastie beseitigen und ein neues Reich schaffen wollte, gewinnen kann. In welcher Richtung hier die Arbeit gehen könnte, habe ich in einem kurzen Aufsatz zu zeigen versucht[4], worin ich weiter versuchte, die Verbindungen zwischen K'ung-tse und der Volksreligion zu zeigen, die auf manche Punkte seiner Lehren neues Licht werfen könnten.

Neueste Forschung hat gerade hier weitergearbeitet. Hu Shih hat zu erweisen versucht, daß Konfuzius sich als Nachkommen der Yin-Dynastie fühlte, daß er das Haupt der geistigen Opposition oder Reaktion der Oberschicht der alten Yin-Volkheit war. Er habe die Reste der Yin-Kultur bewahren und

---

[1] Ch'ien Mu in KSP III 90 u. 96; Li Ching-ch'ih in KSP III 103; Ku Chieh-kang und Ch'ien Hsüan-t'ung in KSP III 45.

[2] R. Tezuka, Chün Ch'ên Tao. Studien über das von Konfuzius vertretene Tao von Herrscher und Untertan. Berlin 1930, 56 S.

[3] Nr. 979, Berlin, de Gruyter 1928, 104 S.

[4] „Der Weltkreis“ III (1932/33) H. 4—5.

erhalten und gegen die Chou-Kultur setzen wollen, von der er nur einige wenige Gedanken übernahm. Die übernommenen Gedanken sind die, die sein System mit dem der Astralreligion gemeinsam hat. Diese Arbeiten sind zur Zeit noch im Fluß. Es ist noch nicht möglich, ein Urteil über sie abzugeben, da noch nicht alles Material publiziert ist. Es scheint aber vieles für diese neue Richtung der Auffassung K'ung tse's zu sprechen.

Auf die späteren Konfuzianer, wie Mêng tse, Hsün tse u. a. werden wir in dieser Übersicht nur kurz eingehen. Bei ihnen treten die religiösen Momente ganz zurück zugunsten der Staatslehre. Das bleibt auch beim Konfuzianismus der Hanzeit so, nur daß hier zeitweise Einflüsse der „Magier" (fang-shih; s. u. § 3) hinzukommen und auf den Staatskult mehr Gewicht gelegt wird (Tung Chung-shu, Liu Hsiang, Liu Hsin u. a.). — E. Haenisch[1] behandelt die Sitte, den persönlichen Namen des Vaters sowie des Fürsten nicht zu gebrauchen, sondern die in diesem Namen vorkommenden Schriftzeichen, wenn sie einmal gebraucht wurden, durch andere ähnliche zu ersetzen. Diese Sitte — eine große Zahl von Märchen spinnt sich um sie[2] — ist schon im chou-zeitlichen China nachweisbar, ist durch den Konfuzianismus aufgenommen und ein ethisches Gesetz geworden. Sie entspringt vielleicht alten Volksvorstellungen, Namenszauber oder ähnlichem, die ähnlich auch heute noch leben.

§ 2. Die Lehren des Mê Ti, die in dem Satz von der allgemeinen Menschenliebe gipfelten, wurden in der ersten Zeit als eine Schule des Konfuzianismus betrachtet. Erst später traten beide Schulrichtungen in einen energischen Kampf, in dem mit Beginn der Hanzeit der Mehismus unterlag, ohne jedoch gänzlich zu verschwinden. Seine kanonischen Schriften, die unter dem Namen des Mê Ti laufen, wurden immer gelesen, doch galt die Beschäftigung mit ihnen oft als etwas politisch anrüchig.[3] Zweifellos zeigen die Lehren Mê Ti's etwas mehr religiöse Momente als die K'ung tse's, ohne daß man ihn aber höher als K'ung tse werten dürfte, wenn man überhaupt werten zu müssen glaubt. Die eben für K'ung tse angeregte Untersuchung — sein Verhältnis zur Volksreligion — würde auch bei ihm wichtige Ergebnisse für die tieferen Quellen seiner Lehren zutage fördern. Interessant ist in dieser Hinsicht auch ein Hinweis Hu Shih's[4] und Shao Jui-p'êng's[5], daß dem Mê Ti

[1] Die Heiligung des Vater- und Fürstennamens in China ihre ethische Begründung und ihre Bedeutung in Leben und Schrifttum. — Ber. über die Verhandl. der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 84. Bd., H. 4, S. 1—20. Leipzig 1932, S. Hirzel. RM 1.20.

[2] Siehe Lou Tse-k'uang, Ch'iao-nü ho kai-niang-ti ku-shih S. 1ff.; Hangchou 1933.

[3] Siehe Hu Shih, Wên Fang-kang und Mê Ti. In: Hu Shih wên ts'un III 931—933.

[4] In: Hu Shih wên ts'un III 945—950.

[5] Ebenda.

auch ein Buch über die fünf Elemente zugeschrieben wurde, er demzufolge in der Nach-Hanzeit als taoistischer Heiliger, der das Elixier der Unsterblichkeit gebraut habe, aufgefaßt wurde, ein Zug, der sich mit dem bisherigen Bild über diese Persönlichkeit nicht recht vereinen läßt, der aber doch auf eine ziemlich alte Quelle zurückzugehen scheint. — Die Schriften Mê Ti's sind von A. Forke übersetzt. J. Witte[1] hat einen Auszug daraus, mit einer Einführung versehen, vorgelegt. Mê Ti ist in den letzten Jahrzehnten in China vor allem deswegen stärker beachtet worden, weil man in seinen Lehren Verwandtschaft mit christlichen Lehren zu erblicken glaubte, und nun dem Abendland zeigen wollte: wir haben auch schon viel früher als ihr Männer gehabt, die Gedanken wie Christus vortrugen, aber sie sind schon damals widerlegt worden und abgelehnt. Daneben spielen in dieser Bewegung noch antikonfuzianistische Momente mit. Witte seinerseits will deutlich die Unterlegenheit der Lehren des Mê Ti gegenüber den christlichen dartun. Er sagt über Mê Ti's Gottesbegriff: „Diese höchste Gottheit ist bei allen Chinesen doch ein unpersönliches Wesen; Mê Ti ist Pantheist, nicht Theist im Sinne des Monotheismus oder auch nur des Henotheismus (S. 11)." Bei Erörterung des „höchsten Gottes" versuchten wir zu zeigen, daß diese Frage durchaus nicht so eindeutig gelöst ist, wie Witte es darlegt. (S. 14) „Hier fehlt dem Mê Ti wie dem Konfuzius die Idee der Erlösung. Diese kann nicht da sein, weil nach beiden das Wesen des natürlichen Menschen seiner Anlage nach zum Guten neigt.... Hier setzt das Christentum ein mit seiner Lehre, daß durch das Heil in Christus der Mensch in die innigste persönliche Liebesgemeinschaft mit Gott versetzt wird...." Ein Satz wie dieser, der mit seinen subjektiven Werturteilen schon an sich keinesfalls in einem „Quellenbuch" stehen dürfte, zeigt eine Unkenntnis des chinesischen Charakters, wie sie kaum deutlicher dargetan werden könnte. In einem gesunden Volk wie dem altchinesischen kann ein Lehre, die die Sündhaftigkeit des Menschen von Geburt aus annimmt, nur Ablehnung erfahren, ja garnicht Fuß fassen.

Neue chinesische Textkritik glaubt erweisen zu können, daß die berühmten Abschnitte bei Hsün tse, dem einzigen Philosophen, der die Schlechtigkeit des Menschen, allerdings in ganz anderem Sinne, angenommen haben soll, nicht echt sind, also auch Hsün tse nicht eine solche Lehre vertreten habe.

Die Idee der Ursünde, der Erlösung, der Buße und einer persönlichen Liebesgemeinschaft und einer Gnade sind dem Chinesen damaliger und heutiger Zeit so vollkommen rassefremd, daß es absurd ist, Mê Ti danach zu beurteilen. — In China hat man sich neuestens bei Mê Ti vor allem mit der Frage beschäftigt, ob er ein Inder war, weil einzelne

---

[1] Mê Ti; ein Quellenbuch. Leipzig 1928, J. C. Hinrichs; 56 S. *RM* 2.40.

Punkte seiner Lehre einen indischen Einfluß nahelegen.[1] Jedoch kam man zu keinem sicheren Ergebnis.[2]

Von Mêng tse liegt uns zur Besprechung vor eine Übersetzung von R. Wilhelm[3], von Hsün tse, seinem Gegenspieler, wird bald eine aus dem Nachlaß von R. Wilhelm erscheinen. Es sollen an dieser Stelle kurz einige allgemeine Bemerkungen über die Übersetzungen Wilhelms und ihren Wert gesagt werden, da hierüber oft gefragt wird.

Wilhelms Übersetzungen sind im guten Deutsch geschrieben. Sie sind keine Wort-für-Wort-Übersetzungen, keine philologischen Arbeiten, deren Deutsch oft nur mit Hilfe des chinesischen Textes lesbar ist. Sie enthalten Fehler, aber auch die philologischen enthalten solche. Sie erfüllen alle Anforderungen, die man füglich an eine Übersetzung stellen kann: sie geben in lesbarer Form Inhalt und Charakter des Textes wieder, so genau, wie für die meisten Zwecke erforderlich. Für wissenschaftliche Arbeiten kann eine Übersetzung — auch die beste — immer nur ein Hilfsmittel sein, nie den Text ersetzen. Es ist ein großes Verdienst Wilhelms, diese Übersetzungen vorgelegt zu haben und damit weitesten Kreisen in Deutschland Einblicke in das Wesen ostasiatischer Kultur gegeben zu haben: er hat damit auch der deutschen Sinologie ihr Lebensrecht erkämpft.

Das gleiche läßt sich auch von seiner Übersetzung des I-ching[4] sagen. Das I-ching zerfällt in 64 Abschnitte, jeder Abschnitt ist einem Hexagramm-Zeichen zugeordnet. Diese Hexagramme wurden zu Wahrsagezwecken gebraucht und alle Wandelzustände der Welt waren in ihnen enthalten. Darüber hinaus ist es zu einem Weisheitsbuch geworden, in dem vorkonfuzianistische und vortaoistische Gedanken ebenso wie späte, weit entwickelte auftreten.

Die Wilhelmsche Übersetzung erklärt das I-ching nach einer bestimmten Schultradition. Es gibt durchaus noch andere Erklärungsmöglichkeiten. Wilhelm aber führt eine Richtung der Auffassung vor, die recht viele Anhänger gehabt hat und hat.

§ 3. Lao tse und die ihm nahestehenden Denker — der Ausdruck „Taoisten“ wird aus unten angegebenen Gründen bewußt vermieden — stellen uns vor eine Anzahl zunächst nicht gelöster Probleme. Was wissen wir über Lao tse? Faktisch: fast nichts. Über den Verlauf seines Lebens haben wir nur späte, mit äußerster Vorsicht aufzunehmende Berichte. Über seine Lehre ist das ihm zugeschriebene Tao tê ching fast die einzige Quelle. Aber: stammt dieses Tao tê ching von Lao tse? Es

[1] Hu Huai-chên, Mê Ti wei Yin-tu jen pien. In: Tung-fang tsa-chih XXV (1928), H. 8, S. 79—82.

[2] Wu Chin-hsiu, Richtigstellung. In Tung-fang tsa-chih XXV, H. 16, S. 75—83; auch Chêng Shih-hsü ebenda.

[3] Mong Dsi (Mong Ko). Jena 1921, E. Diederichs Verlag, 207 S.; RM 450.

[4] I Ging, Das Buch der Wandlungen. — 3 Bücher in 2 Bänden. Jena 1924, E. Diederichs Verlag; 286 und 267 S.

enthält viele Zitate, sicher viel mehr, als erkennbar ist. Stammt es aber überhaupt von einem Manne so früher Zeit? Diese Frage hat neulich Ch'ien Mu[1] aufgeworfen und die im Tao tê ching vorkommenden philosophischen Termini mit denen bei Chuang tse verglichen. Er glaubt, daraus erweisen zu können, daß die Terminologie des Tao tê ching fortgeschrittener ist, als die des Chuang tse, also das Tao tê ching eine spätere Arbeit sein müsse. Dann hätten wir keine Quelle mehr, die uns über Lao tse unterrichten könnte. Dieser Auffassung haben sich manche europäischen Forscher (z. B. A. Waley) angeschlossen, andere wieder bekämpfen sie (E. Erkes). Die Fragen sind also noch im Fluß. Ferner: was bedeutet denn überhaupt der Grundbegriff des Tao tê ching, das tao? Wir legten oben die Bedeutung des Begriffs „tao" im Staatskult dar. de Groot glaubt, daß das tao des Lao tse im Wesen dasselbe sei, wie das des Staatskultes. In der Tat scheint vieles dafür zu sprechen. Hu Shih[2] meint, tao sei „a word which has been unnecessarily mystified by the amateurish translators but which simply means a way or a method; a way of individual life, of social contact, of public activity and government etc." Er vereinfacht damit aber die Frage zu sehr, denn mit dieser einfachen Definition wird das Tao tê ching nicht weniger unverständlich! Auch wird seine Charakteristik Lao tse's als „destructive and nihilistic" (S. 17) diesem nicht gerecht; hier scheint uns, wie jetzt oft, etwas allzu sehr mit moderner positivistisch-pragmatistischer Einstellung beleuchtet zu sein, was seinem Wesen nach für uns heute irrational ist. Es wird nicht erkannt, daß es damals ein anderes „Sehen" der Dinge gab, als das heute herrschende. Es wird klar, was ich damit meine, wenn ich auf den zweiten Grundbegriff des Tao tê ching übergehe, die tê. Die Übersetzung „Wesenskraft" für „tê" ist nicht so schlecht, und wenn man sich dabei vergegenwärtigt, daß sich tê sehr weitgehend mit dem aus der Ethnologie so bekannten Manabegriff deckt, so erhält man ein annähernd richtiges Verständnis, soweit wir heute sehen können. Setzen wir aber tê etwa gleich Mana, so ist klar, daß tao, die übergeordnete Einheit, nicht einfach kalt rational „Weg oder Methode" bedeuten kann. Hier paßt die eingangs gegebene Definierung von tao schon viel besser. Nur man muß dabei im Auge behalten: man definierte eben damals nicht so wie wir, sondern gerade hier blieb das Denken in einer gefühlsmäßigen Schwebe, in einem Aggregatzustand, in dem sehr viel anderes gleichzeitig noch mitschwingt, das nachher im Vorgange rationaler Kristallisation abgeschieden wird. Scharfe begriffliche Definitionen gerade bei den Denkern, die von Lao tse abhängig sind, verhindern ein Ver-

[1] Date of the compilation of the Tao Te Ching (Chines). In: Yenching Journal Nr. 8 (1930) 1527–1601.

[2] Development of the logical method in China S. 17.

ständnis. Die Begriffe sind viel weiter, und die Verästelungen dieser Begriffe in der — nennen wir sie: magischen Denkart laufen anders als bei uns und dürfen nicht einfach abgeschnitten werden! — E. Erkes[1] versucht, in einem scharfsinnigen Aufsatz zu zeigen, „daß das Tao aus einer älteren und primitiveren Vorstellung, der einer persönlichen Gottheit, hervorgegangen ist (S. 126)"; eine weibliche, tiergestaltige Gottheit sei es gewesen, die sich allmählich sublimierte zu einem Begriff. Erkes hat dafür wenig und in sprachlicher Hinsicht unsicheres Material. Immerhin ist es nicht ganz mehr von der Hand zu weisen, daß in gewissen Kreisen tao wirklich so aufgefaßt wurde. Beide Auffassungen können zeitweise zusammen in einem Mann sogar bestanden haben, ohne daß sich für dieses Denken ein Widerspruch ergeben hätte. — So liegen die Fragen für die Grundbegriffe der Lao tse-Lehre, oder exakter: das Tao tê ching und die Bücher, die Chuang tse und Lieh tse zugeschrieben werden. R. Wilhelm, der diese Schriften ebenfalls verdeutscht hat, stellt nun „Lao tse und den Taoismus"[2] dar. Er führt das wenige, was wir von Lao tse's Leben wissen, vor und legt dabei besonderes Gewicht auf die Zusammenkunft von K'ung tse und Lao tse. Man hat diese Begegnung bisher meist für eine spätere Fabel gehalten, und zweifellos ist das, was späte Autoren über den Inhalt der damals geführten Gespräche wissen, erfunden. Wilhelm glaubt jedoch, sichere Kennzeichen dafür zu haben, daß diese Begegnung tatsächlich stattgefunden hat. Er geht wieder, wie schon in seinem K'ung tse-Werk (s. § 1) von der Überzeugung aus, daß Lao tse das I-ching gekannt hat und durch dieses weitgehend beeindruckt ist. Wir glauben aus den schon oben angeführten Gründen nicht, daß sich dies beweisen läßt. Die Anhänge des I-ching, besonders die mit zahlentheoretischen Spekulationen, sind erst spät anzusetzen, frühestens in das 3., vielleicht erst in das 1. Jahrh. v. Chr. Und dafür, daß K'ung tse wie Lao tse das I-ching als Weisheitsbuch und nicht, wie es noch in späterer Zeit üblich war, als Orakelbuch aufgefaßt haben, liegt kein zwingender Grund vor. Es erscheint daher nicht unbedingt angebracht, Lao tse vom I-ching her näher kommen zu wollen. Nach Wilhelm war für Lao tse das tao kein Begriff, sondern ein Erleben, es hat psychologische und kosmische Bedeutung, es ist jenseits des Bestimmbaren (S. 37). Lao tse wird als Mystiker aufgefaßt, der radikal den Anthropomorphismus der Religion beseitigen wollte, aber nicht ein bloßer Bekämpfer der Volksreligion war (S. 30). Auf dem Gebiet der Ethik führte er nach Wilhelm von der Pflicht zur Natur. Lao tse verurteilt an der Moral ihr formales Prinzip, sie mache den Menschen bewußt und zweckhaft; Moral muß Natur

[1] Die Anfänge das Taoismus. In: Sinica III (1928) 124—133.

[2] Stuttgart 1925, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) 172 S. RM 6.—.

sein. In weiteren Teilen des Buches werden Textproben aus dem Tao tê ching sowie späteren von Lao tse beeinflußten Denkern gebracht.

Von dem Werk des Lao tse, dem Tao tê ching, existieren unzählige Übersetzungen; meist schlechte, denn das Werk ist auch für Chinesen schwer, und wohl mehr gefühls- als verstandesmäßig zu erfassen. Wenn O. Ewald[1] noch einmal nach R. Wilhelms Übersetzungen Teile des Textes bringt und dazu eine Einleitung schreibt, die die Werte Lao tse's für uns heutige Menschen aufdecken soll, so fragen wir: Gibt es in der chinesischen Literatur wirklich so wenige Werke, daß man eines zwei bis drei dutzendmal übersetzen muß? Gibt es so wenig Sinologen, daß man das schwierigste Thema von einem Mann bearbeiten lassen muß, der die Sprache nicht kennt, dem also die ganze Innenseite der Kultur verschlossen bleiben muß?

Das Gleiche muß auch von der Übertragung gesagt werden, die von E. Schröder[2] aus fünf älteren zusammengefügt ist. Hervorzuheben ist nur der gepflegte deutsche Sprachausdruck. Die besondere Bedeutung Lao tse's für uns jetzige Menschen, die Ewald wie Schröder betonen, vermag ich nicht einzusehen. — Eine Charakterisierung als Mystiker bringt uns diese Denker recht nahe. Wir können auch sehen, auf welchem Boden diese Mystik gewachsen ist. Einflüsse des Staatskultes sind deutlich: der Begriff des tao. Auch die tê, die magische Wirkungskraft der Persönlichkeit findet ihre Parallelen im Staatskult. Und doch ist der Begriff tê den zauberischen und magischen Anschauungen der Volksreligion enger verwandt. Wir finden in der Volksreligion fast alle aus der Ethnologie bekannten Formen des Zaubers und der Magie und und es läßt sich die tê ohne weiteres mit einreihen. Nur ist sie natürlich geläutert und in die Stufe mystischen Denkens gehoben, aber kann ihre Herkunft nicht verleugnen. — Es gelang, die Beziehungen des Konfuzianismus zu den beiden Religionen aufzudecken, wobei die zum Staatskult führenden Fäden zahlreicher als die zur Volksreligion laufenden waren. Beim Lao tse ist es umgekehrt. Das wird besonders bei Chuang tse deutlich, dessen Werk nicht die aphorismenhafte Kürze des Tao tê ching hat. Bei ihm und Lieh tse sehen wir den „Heiligen", den Mann, der in sich die tê zur höchsten Wirkung gebracht hat, meist dadurch, daß er ganz „unbewußt" lebt. Er kann durch Felsen und Feuer gehen, in Strudel springen und auf den Wolken reiten durch die Kraft der in ihm wirkenden tê, dadurch, daß er das tao der Dinge empfunden hat und ganz in ihm aufgegangen ist. In der Volksreligion wirkt der Tanz der Kinder auf einem Bein auf die Natur: er ruft den Regen

[1] Laotse. München, G. Müller Verlag 1928, 87 S.

[2] Laotze, Die Bahn des All und der Weg des Lebens. München 1934, F. Bruckmann; 112 S. Geb. RM 4.80.

herbei.[1] Hier wirkt der Heilige auf die Natur durch die tê: er geht durch die Felsen, weil er seinen Körper der Natur der Felsen angleichen kann. — Auch hier ist noch viel fruchtbare Arbeit zu tun, indem man die Beziehungen zur Volksreligion weiter untersucht.

§ 4. Im 4. Jahrh. v. Chr. wird in Shantung vor allem eine Bewegung erkennbar, die wir mit dem Namen „Magier" (fang-shih) bezeichnen. Auch diese Bewegung scheint eine Synthese der beiden Religionen, sie betont aber die magischen Kräfte weit mehr noch als Chuang tse und andere vorher und nutzt sie vor allem zu den verschiedensten praktischen Zwecken aus. Die Bewegung hat eine große Schlagkraft, sie dringt mit der Schule des Tsou Yen, der einer der bekanntesten älteren Magier ist[2], daneben aber ein wichtiger Vertreter konfuzianischer Schulüberlieferung, in den Konfuzianismus ein. Bis zum Ende der westlichen Handynastie sind mehr oder minder alle „Konfuzianer" des 3.—1. Jahrh. v. Chr. streng genommen keine reinen Konfuzianer mehr (bes. Fu Shêng und sein Kreis, aus dem das Shang-shu-ta-chuan stammt, Tung Chung-shu, Liu Hsiang und sein Kreis). Aber noch mehr kommen die Anhänger Lao tse's und Chuang tse's in den Bann dieser Magier. Es war das zunächst eine recht hochstehende, man kann fast sagen, wissenschaftliche Lehre, die z. B. auch die Astronomie (Sternomina) vorwärtsbrachte, die Lehre der fünf Elemente schuf, die Yin-Yanglehre ausbaute, die großen Zahlenspekulationen einleitete, die nachher der technischen Chronologie, theoretischen Musik, Mathematik u. a. zugute kamen. Man hat diese Bewegung, die nun bald auch eine religiöse Seite zeigte, in ihrer Selbständigkeit nicht recht gelten lassen wollen, sondern sie als Dekadenzerscheinung des Taoismus aufgefaßt; denn die Magier machten ja keine theoretischen Forschungen, sondern dieses ihr System war nur das Rüstzeug für ungeheuer mannigfaltige Zaubereien, gegen die die „Künste der Heiligen" mit der tê harmlos waren. Eine besondere Rolle spielt das Land der Unsterblichen auf der Insel P'eng-lai im Ostmeere, deren Mittel man immer zu haben oder zu erhalten glaubt. Daneben ferner auch Lebensverlängerung durch Atemtechnik, später Goldmachen. Die Magier sogen so bis zur Hanzeit die alte Lao tse-Schule allmählich in sich auf. Auch der Konfuzianismus war einem gleichen Schicksal nahe (Tung Chung-shu); zu sehr hatte er sich den Praktiken und Künsten der Magier empfänglich gezeigt, deren Wirksamkeit auf die breiten Massen bei

[1] Im Staate Ch'i; Chia yü 14 und Shuo yüan 18, Lun Hêng 15, 1 = Forke in 1906, 289 der M. Sem. f. Or. Spr. Berl.; H. Doré, Recherches X 704—5; M. Granet, Danses II 552—4.

[2] Siehe Ku Chieh-kang: Wu tê chung-shih-shuyo-hsia-ti chêng-chih ho lishih. In: Tsinghua Journal vol. 6, H. 1, S. 77—84 u. a. Vgl. Ref. Eberhard in Sinica VI 133.

der engen Verbundenheit mit der Volksreligion ungeheuer war. In dieser Zeit übernahm der Konfuzianismus die Yin-Yanglehren, die Elementenlehre, die „Unheilslehre (tsai-i)", die Ominalehren. Aber unter Wu ti wird eine konservativ-orthodoxe konfuzianische Richtung stärker, die dem Magiertum entgegentrat. Dieses führte seine Lehre nach der Assimilierung der Lao tse-Schule auf den mythischen Huang ti und den damals auch schon ganz mythischen Lao tse zurück (Huang Lao) und hatte die Terminologie, vor allem den Begriff tao, übernommen.

Hsü Ti-shan[1] schildert in einem Aufsatz, wie sich an die Lao tse-Schule allmählich die Magierlehren anschlossen, wie dadurch deren alter Charakter gänzlich umgemodelt wurde. Zwischen der neuen konservativen konfuzianistischen Bewegung und der Huang-Lao-Lehre der Magier kommt es unter Wu ti dann zu den ersten Auseinandersetzungen am Kaiserhof[2], die mit der offiziellen Anerkennung des Konfuzianismus als Staatsreligion und der Konfuzianisierung des Staates enden. In der folgenden Zeit eliminiert der Konfuzianismus die Magierelemente wieder großenteils, er schließt sich stark an die alte Staatsreligion an, die man allerdings nur mehr aus der Überlieferung kannte, denn ihr eigentliches Leben hatte sie in den Wirren am Ende der Chou verloren, wenngleich man sie noch immer am Leben zu halten bemüht war. — Umgekehrt gerät die Huang-Lao-Lehre mit Beginn der Zeitrechnung weiter scharf in die Volksreligion. Die Persönlichkeit ist hier Chang Ling (Chang Tao-ling). Mit ihm entsteht der Taoismus, die Religion. Er ist der Exponent einer großen Bewegung, die alle Merkmale einer religiös-politischen Bewegung in unserem Sinne zeigte. Liu Kuo-chün[3] scheidet in einem instruktiven Aufsatz wie Hsü-Ti-shan (l. c.) zwischen der Lao tse-Schule, die früh von dem Magiertum aufgesogen wurde und dem von Chang Ling geschaffenen Taoismus. Dieser Taoismus tritt nun das Erbe der Magier- und Huang-Lao-Lehre an. Er übernimmt die Praktiken, wie z. B. auch die Alchemie, von der schon Han shu 25a, 10b; 36, 3b; 44, 4a[4] aus der Zeit Wu ti's berichtet wird. Dazu treten Amulettzauber, Schriftzauber und viele andere Volksreligionselemente. Die Bewegung, die bald auch straff politisch organisiert wurde, hatte eine große Stoßkraft, sie ergriff vor allem die unteren Volksschichten und gestaltete, später mit dem Buddhismus zusammen, die alte Volksreligion um.

---

[1] Tao-chia sih-hsiang yü Tao-chiao. In: Yenching Journal 2 (1927) 249 bis 282.

[2] Siehe Hu Shih: Der Streit zwischen Konfuzianern und Taoisten am Anfang der Han. In: Hu Shih wên ts'un III 879—883.

[3] Taoist religion during Han-Dynasty. In: Nanking Journal I (1931) H. 1, S. 119—132; chin.

[4] Siehe ferner Liu Kuo-chün, l. c. S. 123.

Neuestens scheint man in den Fragen des Verhältnisses zwischen Lao tse-Lehre, Magiertum, Volksreligion und Taoismus schon etwas weitergekommen. Es läßt sich zeigen, daß im alten China zwei verschiedene Arten des Schamanismus lebendig waren, getragen von zwei verschiedenen Kulturen: Der Nord-Schamanismus und der Süd-Schamanismus. Beide prallen im Zentrum der alten Yin-Kultur, in Ost-Honan und West-Shantung aufeinander und mischen sich. Die Lehre des Lao tse ist großenteils aus dem Süd-Schamanismus gewachsen, zeigt aber auch Elemente des Nord-Schamanismus und der Astralreligion des Westens Chinas. Das Magiertum erwächst fast rein aus dem Nord-Schamanismus unter Einfluß der Astralreligion. Es beeinflußt dann die Laotse-Lehren, die weiter noch von anderen Komponenten der Volksreligion beeinflußt werden, und so aus der Lao tse-Lehre den Taoismus machen, der von der Han-Zeit an auftritt. Die Volksreligion selbst ist eine Bildung, bei der außer den beiden Elementen des Schamanismus noch weitere Elemente zusammengeschmolzen sind. Es ist eine wichtige Aufgabe, diese Komponenten zu analysieren, wie dies versuchsweise eben geschehen ist. Diese Arbeit aber greift dann weit ins Völkerkundliche hinein, da diese Komponenten wieder mit Volksgruppen assoziiert werden müssen, aus denen sich das gebildet hat, was in der Geschichte als „chinesisches Volk“ auftritt.

§ 5. Über zusammenfassende Darstellungen soll hier nur ganz kurz gesprochen werden. Diese zusammenfassenden Darstellungen beleuchten die chinesischen religiösen Systeme meist von ihrer philosophischen Seite und untersuchen ihren philosophischen Gehalt. Dadurch fallen sie etwas aus dem Rahmen unserer Arbeit. Für andere wieder gilt das in der Einleitung Gesagte. Die wohl eingehendste dieser Darstellungen ist A. Forke's „Geschichte der alten chinesischen Philosophie“[1], die nach vielen Vorarbeiten des Verfassers wohl am besten den Stand unserer Kenntnisse über die alte chinesische Philosophie, ganz nach den Quellen durchgearbeitet, beleuchtet. — F. E. A. Krause[2] versucht eine Schilderung der ostasiatischen Gedanken, wie sie für Religion und Philosophie in China und Japan bestimmend sind (S. 9). Er gibt zuerst die Vorstellungen der ältesten Zeit wieder, im wesentlichen darin die Grundlagen des Staatskultes behandelnd; sodann Konfuzianismus, Taoismus, moderne Volksreligion. Dann folgt ein erfreulicherweise recht ausführlicher Teil, der dem Buddhismus in Indien, China und Japan gewidmet ist. Bei der geringen Literatur, die deutschsprachig und auch dem Nicht-Buddhologen verständlich ist, ist dieser Abriß besonders wertvoll und oft benutzt. H. Hackmann[3] gibt eine knappe Darstellung besonders der altchinesischen Philosophie; die Stärke auch dieses Buches liegt wieder in dem Abschnitt über den Buddhismus in

---

1 Hamburg 1927; 594 S.

2 Ju-Tao-Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. München 1924; 588 S. und 1 vol. Register.

3 Chinesische Philosophie. In: G. Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 5. München 1927; 406 S.

China, über die Sekten, ihre Wandlungen und ihre Lehrmeinungen.[1] Zuletzt sei noch die kleine Schrift von E. Schmitt[2] erwähnt, die an Hand von Texten, möglichst ohne Beischriften, aber systematisch geordnet, die chinesische Religion verständlich machen will.

IV. VOLKSRELIGION

§ 1. Der eigentliche Charakter der chinesischen Volksreligion ist verhältnismäßig lang nicht erkannt worden. Besonders um die Volksreligion der Frühzeit hatte man sich wenig gekümmert, und was man von ihr kennenlernte, versuchte man als gesunkenes Religionsgut zu erklären. — Wenn man nun etwa nach der Lektüre von de Groot's „Universismus" das Buch von M. Granet: „La religion des Chinois"[3] oder die sich mit Religion beschäftigenden Abschnitte in seiner „Civilisation chinoise"[4] durchliest, so kann man glauben, von einem ganz anderen Volk zu hören. Im Inhaltsverzeichnis schon taucht das Wort „Konfuzius" nicht auf. Taoismus und Buddhismus werden ganz kurz in einem Kapitel „Les renouveaux religieux" behandelt. Die Hauptteile der Arbeit aber behandeln die Religion der Landleute, die Religion der Feudalgesellschaft und den Kult der Gelehrten. Wir werden jeweils erst über die sozialen Verhältnisse der drei Klassen: Bauern, Feudalherren und Anhang, Gelehrte informiert, und aus der sozialen Struktur erwächst uns ein Verständnis der Religionsformen der drei Klassen. Wir sehen, daß sich der Kult der Bauern um die „Heiligen Orte" — meist sind es bewachsene Hügel mit Wasser in der Nähe — konzentrierte. Hier fanden die Feste im Frühling und Herbst statt, die Fruchtbarkeit für Felder und Menschen garantierten. Hier wurden die Ehen angebahnt. Hier fand eine Art Gerichtsbarkeit unter den Augen der Erdgottheit statt. Hier kamen die einzelnen lokalen, wirtschaftlichen und sozialen Einheiten zusammen, und sie, die sich sonst fest gegeneinander abschlossen und in einer Art Rivalität zueinander lagen, traten hier zu einem fruchtbaren Kontakt zusammen. Es fanden Liederkämpfe, Spiele, Blumenschlachten statt; diese Feste waren auch also eine Art Initation, „ils faisaient entrer dans le commerce social des jeunes gens jusque-là confinés dans le hameau de leurs familles: les fiançailles, les mariages qui atténuaient l'occlusion des groupes locaux, y étaient conclus au profit de la communauté et sous son contrôle (S. 11)". Das Ganze war von der Idee der Fruchtbarkeit, der Mutter-Erde und der sozialen Einheit durchdrungen; die Volksreligion zeigt fast nur diesen Aspekt, ihre Gottheiten sind Fruchtbarkeitsgötter oder Dürregötter. Alles konzentriert

[1] Über Buddhismus s. Abschn. V.
[2] Die Chinesen. Religionsgeschichtliches Lesebuch 6, Tübingen 1927; 110 S.
[3] Paris 1922; 203 S. [4] Paris 1929; 523 S.

sich um diesen einen Punkt, es ist eine Religion, die durch und durch das Gesicht des Ackerbaues zeigt. Und in diesem Banne steht auch die Familie. Die große Rolle der Frau, der Mutter der Familie, resultiert daraus. Wir können nicht auf die sozialen Theorien eingehen, die M. Granet[1] entwickelt hat. Er glaubt jedenfalls, der Frau in der Bauernschicht der Frühzeit eine große Bedeutung beimessen zu müssen; glaubt ferner eine Heiratsordnung in der Art nachweisen zu können, daß je zwei Clans (oder Großfamilien) eine Heiratsgruppe bilden, wobei die Söhne jeweils ihre Kousinen (die Töchter des Bruders ihrer Mutter) heirateten, ein Heiratssystem, das von Crosscousinheirat zu Sororat und zur freien Exogamie überging. Neuestens hat Kuo Mo-jo[2] für die Yinzeit aus den Knochentexten etwa das gleiche eruiert. Auch glaubt er, für die Yinzeit und angehende Chouzeit Mutterrecht mit Ahnenkult als Religion nachweisen zu können.[3] Nach Fu Sih-nien[4] zeigen die Yin Beziehungen zu der später in Mittel- und Südchina herrschenden Volksgruppe — was man schon immer vermutet hatte — andererseits aber auch zu Nordstämmen[5], die unserer Kenntnis nach kaum Ackerbauer gewesen sein mögen. Beweisen lassen sich also die hier skizzierten Hypothesen noch nicht ganz (s. u.).

Mit der Bedeutung der unter dem sozialen Schwergewicht der Frau organisierten Großfamilie hängt auch der Ahnenkult zusammen, der nur als ein Fruchtbarkeitskult in anderer Form erscheint. „La substance du mort pénétrait dans le Sol familial. Il se désincarnait près du coin sombre où l'on conservait les semences qui, mises en terre, germeraient; et, dans ce même coin, était disposée la couche conjugale ....[6] Diese Ausführungen Granets, der als Soziologe an die Probleme herantrat, stehen mit den Theorien der allgemeinen Ethnologie im Einklang.

Unter dem Kapitel „Religion féodale“ behandelt dann Granet zunächst etwa das, was wir oben als Staatskult bezeichneten. Jedoch rückt er unseres Erachtens gewisse schematisierende Bildungen, wie die Zahlenspekulationen der Ming-t'ang und des I-ching-Orakels, die wir für spät (hanzeitlich) halten, etwas zu stark in den Vordergrund. Weiter behandelt er auch hier den Kult des Gottes der Feldfrüchte und den Ahnenkult, die natürlich sehr früh von der Volksreligion in den Staatskult eingegliedert wurden. Das Schwergewicht des Buches, zu dessen Lektüre man unbedingt M. Granets wertvollste Werke: „Fêtes et chansons anciens de la Chine“[7] und „Danses et légendes de la Chine

[1] In T'oung Pao XII (1912) 517—558; La Polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale (Paris 1920); in Revue archéol. XIV 305—316 u. a.

[2] l. c., Kap. Shih tsu-pi, S. 3a, b; 7a—8b; ferner Vorwort.

[3] l. c. Vorwort. [4] In An-yang fa-chüeh pao-kao III 367.

[5] l. c. II, 382. [6] Granet, l. c. S. 27. [7] Paris 1919.

ancienne"[1], die viel neues religionsgeschichtliches Material bringen, heranziehen sollte, da die „Religion" schon auf diesen beruht, liegt in der Herausarbeitung der Volksreligion. Mat hat ihm von chinesischer Seite[2] besonders zum Vorwurf gemacht: er verallgemeinere zu stark. Eine Sache, die einmal vorgekommen und einmal belegt sei, stelle er als üblich für die ganze Zeit hin. Das ist bedingt richtig: Granets Werke sind alle einseitig stark überzeichnet, ebenso wie nach der anderen Seite de Groot überzeichnet hat; das war im Interesse der Deutlichkeit und der Neuheit seiner Ideen auch gut. Viel wird man ihm abstreichen müssen. Aber viele der Sätze, die Granet ohne oder mit zu schwachen Beweisen aufstellt, lassen sich beweisen durch zahlreiches Material, das noch nicht nach seinen Gesichtspunkten durchgearbeitet ist. Es lassen sich zu dem einen Fall, den Granet auswertet, noch viele gleiche finden. Das Gebäude verstärkt sich. In methodischer Hinsicht hat man gegen seine Werke (vor allem gegen die „Danses") geltend gemacht, er habe eine „zeitlose Methode".[3] Er beschreibe Sitten, als ob sie durch Jahrtausende so existiert hätten. Auch das ist zutreffend. Granet benutzt Material der verschiedensten Quellen aus verschiedensten Zeiten und setzt daraus ein einheitliches Bild zusammen. Diese Methode ist hier gerechtfertigt dadurch, daß das Material zur altchinesischen Mythologie und Volksreligion so bruchstückhaft überliefert ist, daß Granet beispielsweise zur Erklärung einer Textangabe des 5. Jahrh. v. Chr. verwandtes Material des 1. Jahrh. n. Chr. heranziehen muß, um sie zu verstehen. Es leuchtet ein, daß diese Methode bei unvorsichtiger Handhabung ungeheuer gefährlich sein muß. Jedoch liefert sie viele, wenn auch erst hypothetische Ergebnisse. In einem späteren Arbeitsstadium wird man dagegen vorteilhaft wieder zur historischen Methode zurückgehen und den historischen Entwicklungsgang feststellen sowie die geographischen Verbreitungsgrenzen der einzelnen Erscheinungen beachten; nur so können wir ein Bild des tatsächlichen Verlaufs erhalten; die anderen Methoden geben Bilder eines möglichen, idealen Verlaufes.

Granets Methode in stärkerer Ausprägung hat C. Hentze[4] angewandt. Hier wird etwa zur Erklärung einer chinesischen Mythe des 4. Jahrh. n. Chr. eine moderne Aranda-Mythe herangezogen. Oder zur Erklärung eines Ornaments auf einem Topf des 2. Jahrtaus. v. Chr. die Ornamentik auf amerikanischen Gefäßen des (frühestens) 1. Jahrtaus. n. Chr.

---

[1] Paris 1926; 2 vol.

[2] Ting Wen-chiang in Mitt. Sem. f. Or. Spr. Berlin, 1. Abt., Ref. M. Granet.

[3] Ting, l. c. S. 167/8.

[4] Mythes et symboles lunaires, La Chine ancienne ..., Anvers 1932, Editions „De Sikkel", 252 S. Preis Fr. 240.—.

Die hieraus gewonnenen Ergebnisse sind kurz folgende[1]: Es bestand eine zumindest gemeinasiatische alte Lunarkultur, die sich schon vielleicht im Magdalénien nachweisen läßt. Diese Mondkultur können wir vor allem aus der Symbolik der Ornamente der Tongefäße und Bronzefunde Asiens erkennen. Typische Mondsymbole sind: die gewellte Linie (Wasser), die Doppelaxt, Hund, einbeinige Personen, Hände mit nur drei Fingern u. a.; Mond — Fruchtbarkeit — Wasser — Erde — Mutter bilden einen einheitlichen Gedankenkomplex, daher auch die geschlechtlichen Symbole Raute, Rhombus, Schlange, Bär, Fisch hierher gehören. Zweifellos gibt die großangelegte Arbeit viel Material, viele Hypothesen. Als historischer Ethnologe kann man aber die von Hentze gewonnenen Ergebnisse nicht als erwiesene Tatsachen anerkennen, sondern nur als sehr interessante wichtige Hypothesen werten, die nun an Hand historischer Methodik geprüft und erwiesen werden müssen. Es ist das unbestreitbare Verdienst einer solchen, in ihren Ergebnissen mehr intuitiven Arbeit, große Ideen postuliert zu haben. Wir dürfen aber nicht, wie H. Kühn in seinem Nachwort zu Hentze's Werk es tut, in Verkennung des Charakters der Wissenschaft, damit auf die alte Methode als „rationalistische" herabsehen und das Ende dieser Methode verkünden, die durch eine intuitionalistische abgelöst werde. Diese alte Methode gibt immerhin eine weitreichende Garantie vor Fehlschlägen. Dagegen ist die intuitive Methode immer in Gefahr, sich in endlose unerfreuliche Irrwege der Spekulation zu verlaufen, die Gebilde vor uns aufwirft, die wie die Zaubergärten der Märchen schön — aber unwirklich sind. Die allgemeine Annahme dieser Methode würde die Wissenschaft zum Tummelplatz der Romantiker machen. Wir müssen also erwarten, daß solche Arbeiten jeweils eingehend nach der exakt wissenschaftlichen Methode geprüft werden, damit wir statt Hypothesen Tatsachen erhalten. Freilich wird das viel mehr Mühe machen, mehr Zeit kosten, nicht so viele Ergebnisse bringen. Bei Gebieten, wo — wie hier — überhaupt erst Material zusammengebracht und Gesichtspunkte gefunden werden müssen, ist diese Methodik für diese erste Periode hilfsweise brauchbar und anregend, muß aber auch bald ersetzt werden.

Auf eine Anzahl phallischer Symbole hat B. Karlgren[2] aufmerksam gemacht anhand exakten Materials. Seine Ergebnisse werden weitgehend von Kuo Mo-jo (l. c.) bestätigt. Danach muß ein Fruchtbarkeitskult, anschließend an den Gott des Erdbodens sowie an die Ahnen — das alte Schriftzeichen für Ahn (tsu) ist phallischen Charakters — als erwiesen gelten. Es bestätigt sich so auch die Annahme einer Verbindung

---

[1] Vgl. Ref. Eberhard in Ostas. Zeitschr. N. F. IX, 33.

[2] Some fecundity symbols in ancient China. In: Bull. Mus. of Far East. Antiquities Nr. 2 (1930) S. 1—66.

zwischen Ahnenkult — Erdgottkult — Fruchtbarkeit (s. o.). A. Waley, H. Rhyd und E. Erkes haben hierzu noch weitere Ergänzungen gebracht, so daß mit einem Mal Licht in eine Frage gebracht ist, die vor Karlgren noch nie gestellt war.[1] E. Erkes hat schon früher[2] altchinesische Mythen untersucht, auch „chinesisch-amerikanische Mythenparallelen" zu zeigen versucht. Die Ergebnisse waren noch hypothetisch. In einer neuen Arbeit[3] teilt er „Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen" mit.[4] Er setzt die Arbeit weiter fort, die H. Maspero mit großem Erfolge begonnen hatte. Maspero zeigte durch Vergleich mit Mythen aus Tonking und Annam, daß viele der angeblichen historischen Berichte des Shu-ching („Buch der Urkunden") historisierte Mythen sind. So fand er die Zehnsonnensage, die Sintflutsage, die Chung-li-Sage (s. u.) und andere. Seine Arbeit ist vorbildlich für alle ähnlichen Untersuchungen geworden. Erkes wendet sich zunächst gegen die Masperosche Auffassung der Chung-li-Sage. In ihr heißt es, in kürzester Fassung, daß Chung-li beauftragt wird, die Verbindung zwischen Himmel und Erde abzuschneiden. Maspero erwies aus Parallelen, daß die Vorstellung eines Himmel-Erde-Paares bestand, welches erst auf Bitten der Menschen getrennt wurde. Das sei auch der Sinn dieser Sage. Erkes will mit A. Conrady darin eher den mythologischen Ausdruck der Charakterisierung des Einbrechens fremden Kultes in eine Kultur anderer Religion sehen. Mag diese Deutung vielleicht auf den von Erkes benutzten Text (Kuo-yü 18) in gewissem Sinn zutreffen, so trägt sie doch, wie schon Maspero betonte, deutlich das Zeichen der Konstruktion an sich. Die Sage ist in vielen Texten berichtet, außer in Kuo-yü 18 in Shih-chi 26, und Shu-ching, Absch. Lü-hsing, in Chia-yü 6, Tso Chao 29, Hanshu 19a; 21a, 6b; 25a, 1b; 28a, 12a; Hou-Han shu 20, 1b; Shan-hai-ching, Tahuang-hsi-ching; Shih-chi 130. Aus diesen Berichten geht zunächst hervor, daß Chung und Li zwei Personen waren, ferner, daß Chung zum Himmel, Li zur Erde gehört. Nun ist Li in alter Zeit als Volksname bekannt (die „9 Li"; Li mim). Hierauf weist Fu Sih-nien[5] hin. Er führt aus, daß Li zum Stamme Chu-yung gehört, welcher seiner Ansicht nach ein alter Zentralstamm gewesen ist und mit dem späteren Volk von Ch'u zusammenhängt, die sich auch auf Chu-yung zurückführen. So weist dies wieder nach Süden, da die Völker von Ch'u der Südbevölkerung zuzurechnen sind, nachdem sie, nach Fu's Ansicht aus dem Zentrum abgedrängt wurden durch die andrängenden Hsia. Sprachlich wäre zu

[1] Bull. Mus. Far East. Ant. Nr. 3. [2] In T'oung Pao XXIV, 32—53.

[3] T'oung Pao XXVIII (1932) 355—368.

[4] Légendes mythologiques dans le Chou king in Journal Asiatique 1924, 1—100.

[5] In An-yang fa-chüeh pao-kao II, 365.

untersuchen, ob nicht Chung und Li selbst schon „Himmel und Erde" bedeuten. Für li ergeben sich gewisse Anhalte in dieser Hinsicht (Komm. des Erh-ya zum Zeichen ti-Erde u. a.). Jedenfalls gibt diese Mythe noch viel Fragen auf, und trotz der Arbeiten von Ku Chieh-kang[1], O. Franke[2], L. de Saussure[3], M. Granet[4], der hier auch solare Züge entdeckte, ist noch vieles ungeklärt. Erkes sieht jedoch mit Maspero in der in dieser Mythe auftauchenden „Trennung von Himmel und Erde" den Rest einer Schöpfungsmythe. Er bringt weitere Belege, die von einer solchen Trennung sprechen. Es handelt sich um die Trennung zweier geschlechtlich vereinter göttlicher Wesen. Die Sage lebt noch in Teilen im heutigen Märchen in China. Zahlreiche Parallelen (Maori!) finden sich dafür allerorts. Weiter versucht er Beweise für eine Urmuttergottheit zu finden, die älter als der Shang ti sei, die die Wesen geschaffen oder geboren habe. Die Beweise genügen noch nicht, aber es werden wichtige Anregungen gegeben. Ähnliches spricht er auch in einem Aufsatz: „Die Götterwelt des alten China"[5] aus, in dem er seine Auffassungen zusammenfaßt.

Chinesische Arbeiten zur älteren Volksreligion sind anscheinend nicht so sehr zahlreich. Huang Shih[6] verdanken wir eine interessante Untersuchung über die Tsih-ku, die Göttin des Klosetts[7] über ihren Kult am 1. und 15. 1., über die sie betreffenden Sagen sowie das Alter ihres Kultes, der seit der Liangzeit belegbar ist. Ts'ui Ying-k'o[8] schildert die Mythe von der Chiang-Yüan, die durch das Treten in die Fußspur des Shang ti schwanger wird, den Ch'i gebiert und diesen dreimal aussetzt. Ch'i wird von den Tieren geschützt, wächst auf und wird der Erfinder des Ackerbaues. Ts'ui verfolgt die Wandlungen, die diese Mythe bis zur Neuzeit gemacht hat und stellt fest, daß man jetzt an mehreren Stellen ein Grab der Chiang-Yüan zeige, daß es zwei Zentren, eines in Shen-hsi, das andere in Shan-hsi gäbe. In der Diskussion geben Ku Chieh-kang und Li Tsih-hsiang weiteres Material. Wir haben an anderer Stelle gezeigt, daß diese Sage auch bei nichtchinesischen Randvölkern in ganz ähnlicher Form, nur erweitert mit solaren Zügen,

---

[1] In Tsing-hua Journal VI, H. 1, S. 226/7.
[2] Geschichte des chinesischen Reiches I, 53. [3] Origines 302.
[4] Danses I, 254f.; II, 507 Anm.
[5] Weltkreis II, 72—81, übersetzt auch in Min-su-hsüeh chi-chien II (Hangchou 1932); 11 S.
[6] Ying Tsih-ku-chih shih-ti k'ao-ch'a. In: K'ai-chan yüeh-k'an X—XI (Hangchou 1931; 14 S.).
[7] s. auch de Groot, Relig.-Syst. VI, 1324—1328; Doré, Recherches XI, 929 und Bild 260.
[8] Chiang-Yüan-chih chuan-shuo ho shih-lüeh chi ch'i chi-ti-ti chia-ting. In: Ku-shih pien II, 99—104.

auftritt („Einige nichtchinesische Stammsagen". In: Zeitschr. f. Ethn. 63, S. 46 f.).

Eine volkskundliche Arbeit, die bezeichnenderweise in Europa noch fast ganz unbeachtet zu sein scheint, verdient jedoch unsere höchste Aufmerksamkeit besonders durch die Art, wie in ihr das Material zusammengebracht und durchgearbeitet ist. Es ist wieder ein Werk Ku Chieh-kang's, auf dessen vorzügliche, immer vorbildliche Arbeiten wir schon verschiedentlich hinwiesen; eine Untersuchung über die Geschichte der Meng Chiang.[1] Ku verfolgt diese Geschichte von ihrem ersten Auftreten im 6. Jahrh. v. Chr. an bis zum heutigen Tag.

Der erste Bericht ist im Tsochuan (Hsiang 23). Dort fällt Chi Liang in einem Kampfe in der Nähe der Hauptstadt von Ch'i (Shan-tung). Seine Frau ist bei dem Leichnam vor der Stadt. Der Fürst will ihr sein Beileid aussprechen, sie lehnt ab, weil es nicht der Sitte entspräche, einen Trauerbesuch außerhalb des Hauses entgegenzunehmen. Diese einfache Geschichte, der durchaus ein tatsächliches Geschehnis zugrundeliegen kann, verändert sich nun. Die nächsten Texte bringen hinzu, daß die Frau schön weinte. Dieses Motiv entwickelt sich weiter, indem man unter dem schönen Weinen einen besonderen Gesangsstil verstand. Bald wird uns dann das Lied der Frau gegeben. Dann heißt es, daß sie sich nach diesem Lied das Leben im Fluß nahm. Später dann, in der Hanzeit wird berichtet, daß die Stadtmauer infolge ihres Weinens einstürzte. Durch Kontamination mit einer anderen Sage wird aus dem Einsturz der Mauer der Einsturz eines Berges. Dann wird die ganze Geschichte um 200 Jahre verlegt in die Zeit, wo Shih-Huang-ti die große Mauer baute. Inzwischen veränderte sich der Name des Mannes wie der der Frau durch andere Schreibungen und dialektische Verschiebungen. Die modernen Fassungen sind in den verschiedenen Provinzen verschieden. Es lassen sich mehrere Kreise herausschälen. Nur im äußersten Westen kommt sie anscheinend heut nicht mehr vor. Die Frau Meng Chiang erhält inzwischen seit der Sungzeit einen Kult in verschiedenen Kultstätten. Es gibt mehrere Orte, wo die Frau geboren sein soll, wo ihr Grab oder andere Spuren von ihr gezeigt werden. In einer der modernen Fassungen (Kuang-hsi) ist die Geschichte etwa folgende: Ein Mann soll mit zum Zwangsarbeitsdienst an der großen Mauer ausgehoben werden. Er flieht und befindet sich verborgen in einem Garten. Es ist der 6. 6., wo eine „Reinigungszeremonie" stattfindet, und auch ein junges Mädchen sich zum Zwecke magischer Reinigung entkleidet und im Gartenteich badet. Der Mann sieht sie; sie erschrickt, zieht sich an und sagt, unter einem Weidenbaum sitzend, er müsse sie nun heiraten, da der Körper eines Mädchens allein von ihrem Manne gesehen werden dürfe. Als er nicht will, droht sie, ihn anzuzeigen. Darauf ist er ihr willfährig, die Ehe wird vollzogen. Am dritten Tag aber wird der Mann entdeckt, an die Mauer verschickt, wo er als körperlich schwacher Literat bald verstirbt. Die Frau näht für ihn Winterkleider und geht selbst durch ungeheure Strapazen hin, sie ihm zu geben. Es ist eine sehr weite Reise. Sie erfährt, daß er verstorben sei und in die Mauer eingemauert sei. Durch ihr Weinen fällt ein Teil der Mauer ein, Gebeine kommen zum Vorschein. Sie beißt sich in den Finger, läßt das Blut auf die Gebeine tropfen. Die Knochen, in die das Blut eindringt,

[1] Meng Chiang nü ku shih, yen-chiu chi. 3 vol. In: Arbeiten der Gesellschaft für Volkskunde Nr. 2; Kanton 1928.

erkennt sie als die ihres Gatten. Sie nimmt die Knochen und kehrt zurück. Sie stirbt auf der Reise.

Der Wert dieser mustergültig durchgeführten Arbeit liegt nun auch darin, daß die Wandlungen eines Motivs durch zweieinhalb Jahrtausende von Jahrhundert zu Jahrhundert verfolgt werden. Die Wandlungen können fast alle erklärt werden durch Berührung und Verschmelzung mit anderen Sagen und Motiven. Es ist das ganze Material der historischen, essayistischen, poetischen Literatur, der Volkslieder, Schauspiele, Lokalchroniken und nicht zuletzt der Inschriften in den der Meng Chiang, wie ihr späterer Name lautet, geweihten Andachtsstätten, verarbeitet. Hierbei fand Ku, der als erster gegen erhebliche Widerstände und Vorurteile eine solche Arbeit im Großen unternahm, Unterstützung von Chung Ching-wen, Wei Chien-kung, Cheng Hsiao-kuan, Yung Keng u. a., die uns meist durch eigene volkskundliche Arbeiten bekannt sind. Ihre Beiträge und Briefe zu diesem Thema bilden den zweiten und dritten Band der Untersuchung. Und trotzdem, betont Ku, sind noch viele Fragen zu lösen! Diese Arbeit ist eine der erfreulichsten, auf die wir hinweisen können! — Die neueste Arbeit Ku Chieh-kang's[1] ist ein Beitrag zur Volkskunde und Überlieferung der Chou- und Hanzeit in der Zeitschrift „Min-su-hsüeh chi-chien" der sehr rührigen „Chinesischen Gesellschaft für Volkskunde", wo er ethnologische Mitteilungen und Sagen, die im Lü-shih ch'un-ch'iu und Huai-nan tse berichtet werden, untersucht. Das gleiche Heft enthält übrigens eine wichtige Arbeit Chung Ching-wen's (23 S.) über die Formen der Sage vom Schlangenmann (Shê-lang ku-shih shih t'an).

Die Urform dieser Sage ist etwa folgende: Ein Vater hat mehrere Töchter. Eines Tages wird er draußen von einem Schlangengeist bedrängt, er verspricht diesem seine Tochter zur Frau. Der Vater fragt alle seine Töchter, nur die jüngste will die Schlange heiraten. Sie erlangt dadurch viel Glück. Ihre eifersüchtigen älteren Schwestern töten sie, um sich an ihre Stelle zu setzen. Der Geist der Getöteten verwandelt sich in einen Vogel, er wird getötet; er verwandelt sich in einen Baum oder Bambus, er wird von den Schwestern wieder aus Haß abgehauen. Schließlich geraten die Schwestern durch die Verwandlungen der Seele in Gefahr oder kommen zu Tode. — Die weiteren Formen dieser Sage sind meist durch Verbindung mit anderen Sagen, wie der Geschichte von der alten Frau und dem Tiger entstanden. Die Sage ist, wie auch die Meng Chiang-Sage in ganz China bis auf den Westen verbreitet, besonders in Kiang-hsi, Chê-chiang. Es ist beachtlich, daß diese Sage ähnlich auch in Japan weitverbreitet ist. Kulturgleichheiten von Japan, Shan-tung, Yang-tse-Bassin und Südküste sind häufig und ein wichtiges Symptom [Yüeh-Kultur!].

Auf diese Arbeiten, die von der Volkskunde ausgehend, auch zur Geschichte der chinesischen Volksreligion viel neues Material bringen, ist

[1] Chou-Han-fêng-su ho chuan-shuo to-shih. In: Min-su-hsüeh chi-chien, Hang-chou 1932, August; Nr. 2, 21 Seiten.

hier deswegen ein wenig ausführlicher eingegangen, um zu zeigen, was, wie und in welcher Art drüben gearbeitet wird; es soll gezeigt werden, daß diese neuen chinesischen Arbeiten nicht nur für den Ethnologen, sondern genau so für den Religionshistoriker unentbehrlich sind.

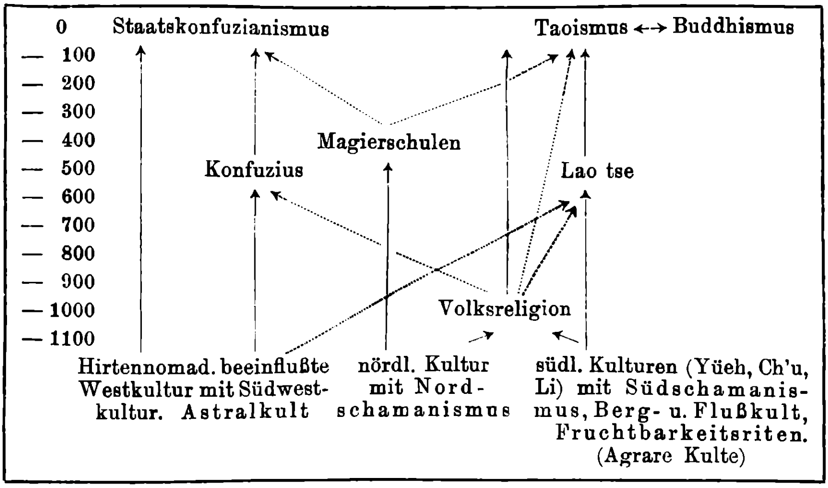
Die Arbeiten dieser und anderer Volkskundler haben in den letzten Jahren ein großes Material zusammengebracht, das auch religionsgeschichtlich sehr interessant ist. Es handelt sich dabei nur leider immer um Einzelthemen. Zu einer zusammenfassenden Darstellung der Ergebnisse dieser Arbeiten ist die Zeit noch nicht gekommen.

Man sieht aber aus all den Arbeiten allmählich eine Linie heraus, auf die kurz hingewiesen werden soll: die alten Theorien über Bodenständigkeit oder fremde Herkunft der Chinesen oder der chinesischen Kultur sind in dieser Art sämtlich nicht mehr haltbar. Die chinesische Kultur ist aus verschiedensten Komponenten gewachsen. Die archäologischen Forschungen zusammen mit den volkskundlichen lassen etwa sechs Komponenten jetzt schon erkennen: die westliche, stark hirtennomadisch eingestellte (proto-türkische?) Kultur. Sie scheint Trägerin des Astralkultes gewesen zu sein. Die nördliche, vielleicht prototungusische, mit Nordschamanismus. Ihr Zentrum in China lag in den Provinzen Hopei und Nord-Shantung, das der westlichen in Shensi und Kansu. Dazu die Küstenkultur (Yüeh-Kultur), mit dem Zentrum in Chêkiang, Südshantung, Kiangsu, Anhui und Fukien. Ferner die südliche (Ch'u-Kultur), mit dem Zentrum in Hunan und Hupei, Süd-Honan, und großen Teilen des südlichsten Gebietes; eine sehr schwer erfaßbare Unterkultur („Li"-Gruppe, austroasiatisch?), die anscheinend das ganze Gebiet südlich des gelben Flusses umfaßte, aber schon früh verdrängt wurde, und eine südwestliche (proto-tibetische?) Kultur mit dem Zentrum in Sih-ch'uan. Welcher der südlichen Kulturen, der Küsten- oder der Südkultur, der Südschamanismus zuzuschreiben ist, ist noch nicht erweisbar. Auch der genauere Charakter und die allgemeine Zugehörigkeit etwa zur Gruppe der Taivölker ist bei den Südkulturen noch nicht erweisbar, wenn auch manches dafür spricht, daß die Ch'ukultur eine Taikultur war, die Yüeh-Kultur eine vorwiegend austronesische. Die älteste historische Kultur, die Yinkultur, scheint ein Produkt aus allen Kulturen mit Ausnahme der südwestlichen und der westlichen. Durch das Hinzutreten dieser beiden zu Beginn der Chouzeit bildet sich dann das, was als chinesische Kultur erscheint. Und auch das, was als Religion der Frühzeit erscheint. Eine solche Auffassung vom Werden der chinesischen Kultur ist auch jetzt schon, wo diese Auffassung erst die Form einer Arbeitshypothese hat, für unsere Vorstellung vom Werden der chinesischen Religionen recht helfend. Sie modifiziert und klärt gleichzeitig auch die oben zitierten Anschauungen Granets ganz erheblich. Sie bekommen in diesem neuen Licht einen ganz anderen Charakter als Vorarbeiten auf einem neuen Gebiet (vgl. hierzu die Tabelle S. 333).

Kurz erwähnt sei eine Propagandaflugschrift des Allg. Ev. Prot. Miss.-Vereins von E. Knodt, „Chinesische Götter"[1], die aus vorliegenden Quellen schöpfend, für die Zwecke der Missionspropaganda nicht ohne starke Einseitigkeiten eine kurze Darstellung der ganzen chinesischen Religionen zu bringen versucht, dabei aber den heutigen Glauben, die Volksreligion am stärksten berücksichtigt.

---

[1] Berlin 1916, 59 S.



§ 2. Von den Arbeiten zur modernen Volksreligion ist bei weitem an erster Stelle zu nennen: P. H. Doré, Recherches sur les superstitions en Chine.[1] Es ist unmöglich, den Inhalt dieses Kompendiums auch nur einigermaßen wiederzugeben; wir beschränken uns auf Schlagworte. Es ist eines der Monumente des ungeheuren Fleißes der Jesuitenmissionare in China, das sich in dieser Hinsicht würdig den Arbeiten der Jesuiten des 17. Jahrh. anschließt. Unter Heranziehung unendlichen Quellenmaterials, worunter die vielen populären, ungelehrten Traktate besonders wichtig sind, da sie noch nie bearbeitet sind und doch am besten zeigen, wie der Volksgeist assimiliert, umbildet, neuschöpft, behandelt Doré die religiösen Praktiken bei Geburt, Kindheit, Heirat, Tod und Begräbnis, die Talismane für die Toten, alle einzelnen Bräuche des Totenkultes, Heilamulette, Glücksbringer, den Kalender der magischen Bräuche und Feste, Neujahrsfest, zauberkräftige Tiere, Pflanzen, Minerale, Wahrsagerei, Orakel, Physiognomie; sodann das chinesische Pantheon: allgemeine Gottheiten, Buddhas, Boddhisattvas, Arhats, Heilige, Schulhäupter der Sekten, Götter, Unsterbliche, Genien des Taoismus, die Himmelsministerien des Donners, der Medizin, der Wasser, des Feuers, der Epidemien, der Zeiten, der heiligen Berge, des Exorzismus, die Schutzgottheiten des Erdbodens, der Stadtmauern, der Felder, Früchte, des Herdes, der Schiffer, der Heuschreckenplage u. a. zusammengesetzte und konstruierte Gottheiten, Sterngottheiten. Schließlich das Leben des Konfuzius auf Grund populärer Quellen, Schüler und Jünger des Konfuzius, seine Lehren im Lauf der Zeiten, Konfuzius im

[1] Shanghai 1911—1929; bisher 16 vol.

praktischen Leben, Moralgesetze, sowie das Leben Buddhas, wie es dem gewöhnlichen Volk erscheint. Es ist ein ungeheures Material, das hier vor uns ausgebreitet ist. Es wäre eine Aufgabe, sich an kritische Durcharbeitung dieses Materials zu machen sowie es zu ergänzen.

In „The moon year, a record of Chinese customs and festivals“[1] geben J. Bredon und I. Mitrophanow einen Überblick über die Feste und Gebräuche des heutigen China im Laufe des ganzen Jahres. — G. Willoughby-Meade[2] unterrichtet über Geister, Werwölfe, Drachen, Monstren, Vampire, über die chinesischen Vorstellungen von der Seele, über Wahrsagerei, Magie, Geistererscheinungen, über das Fêng-shui (Geomantik), Spiritualismus und über die Verwandtschaft der chinesischen Mythen mit finnisch-ugrischen Mythen. Er glaubt an einen engen alten Kontakt zwischen Fino-Ugriern und Chinesen. Bei dem ungeheuren Material, was in China über Geister, Vampire usw. vorliegt, lassen sich natürlich bei geeigneter Auswahl Parallelen zu allen Völkern finden. Ernste Bedeutung hat das aber nicht. Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn statt dessen untersucht wäre: wie weit sind die in der schönen Literatur, vor allem der Novellenliteratur, auftretenden Geisterberichte u. a. in unserem Sinne als echte Märchen, Mythen oder Sagen anzusehen? Also inwieweit gibt diese Literaturgattung echte Volksüberlieferung wieder oder schafft neu? Das ist eine Frage, die einmal geklärt werden muß, vor allem, da ein gut Teil der bei uns bisher bekannt gewordenen sogenannten „chinesischen Geistergeschichten“ aus dieser Literaturgattung stammt.

So fehlen in unserer europäischen Literatur noch vollkommen Sammlungen moderner chinesischer Sagen und Märchen. Oder vielmehr, die Bücher, wie z. B. auch E. T. C. Werner, Myths and legends of China und die „chinesischen Märchen“ von R. Wilhelm[3] enthalten nur ganz vereinzelte richtige Märchen in dem eben gekennzeichneten Sinn. Die meisten sind doch Kunst- oder literarische Märchen. Es sind wohl Märchen, die auch der Märchenerzähler auf der Straße erzählt, aber dieser hat sie, direkt oder indirekt, aus Büchern, aus den Novellensammlungen, aus Schauspielen, aus alten Fabelbüchern. Daß es daneben aber das echte Volksmärchen gibt, ist durch die großen Sammlungen chinesischer Volkskunde erwiesen. Wir sprachen schon oben über einige. Nur ist hier von europäischer Seite kaum gearbeitet.

Die Sammlung von G. Endemann[4] enthält z. B. überwiegend echte

---

[1] Shanghai 1927, 514 S.

[2] „Chinese Ghouls and Goblins“. London 1928, 432 S.

[3] Jena 1919.

[4] Sagen und Märchen aus dem Reiche der Mitte. Berlin o. J., Berl. ev. Miss.-Ges., 176 S.

Märchen, meistens wohl aus den Provinzen Kuangtung und Fukien, die beide überhaupt bisher am besten in dieser Hinsicht durchgearbeitet sind. Nur ist seine Sammlung für die Jugend bestimmt, wissenschaftlich daher nur unter Vorbehalt benutzbar.

Die religionsgeschichtliche Ausbeute der Märchen und Sagen ist ganz erheblich, dagegen ist die der Volkslieder, von denen wir aus einer großen Fülle z. B. die Arbeiten von Ch'en Yüan-chu[1] und Chao Yüan-jen[2] über Lieder aus dem Bezirk T'aishan in Kuangtung und von den Yao in Kuang-hsi hervorheben möchten, gering. Mythologisch bringen die Lieder so gut wie nichts.

Volkskundliche Monographien, die ein enges Thema für eine eng umgrenzte geographische Zone behandeln, sind trotz der Arbeiten von W. Grube und J. de Groot sowie P. Stenz noch immer sehr selten. Dabei sind sie die unbedingt notwendigen Vorarbeiten für alle Arbeiten der vergleichenden Volkskunde und Volksreligion. Sehen wir von den eben erwähnten Lieder- und Märchensammlungen ab, so ist nur noch die Arbeit von P. L. Kalff, Der Totenkult in Südchantung[3] zu erwähnen, die eingehend die Bräuche von der Sterbestunde bis zum Totenopfer darstellt, sachlich, ohne den Versuch zu machen, mehr oder minder gewagte Deutungen zu geben. Derartige Monographien brauchen wir mehr.

V. BUDDHISMUS

So wenig wir die Bedeutung des Buddhismus für China im Rahmen seiner religiösen Entwicklung verkennen, so werden wir doch nur ganz kurz auf ihn eingehen. Zunächst fühle ich mich als Nichtbuddhologe nicht berechtigt dazu. Sodann aber stelle ich mich mit auf den Standpunkt von St. Balázs, der in der Einleitung[4] zu einem instruktiven Artikel über einen materialistischen Traktat aus dem 5. Jahrh. gegen den Buddhismus, auf den Hu Shih gelegentlich in Wen-ts'un 2 aufmerksam machte, zum Ausdruck brachte, daß fast alle Arbeiten über chinesischen Buddhismus gewissermaßen in der Luft schweben: sie behandeln den Buddhismus als eine Erscheinung ganz für sich oder sie betrachten ihn von Indien aus. Beides ist gleich unmöglich. Das Urteil Krauses[5]:

„Das einzige fremde Gedankensystem, das auf chinesischen Boden übertragen wurde und dort Wurzel faßte, der Buddhismus, hat auch nur einen relativ geringen Einfluß auf die Grundlagen der chinesischen Kultur ausgeübt. Er blieb immer deutlich getrennt ein fremdes Produkt .... Auch hat der Buddhismus in China eine ganz eigene Literatur entwickelt, die außerhalb des

---

[1] T'ai-shan ko-yao. Kanton 1929, 240 S.
[2] Kuang-hsi Yao-ko chi-yin. Peiping 1930, 187 S.
[3] Yenchowfu 1932, 109 S. [4] In Sinica 1932. [5] Ju-Tao-Fo, S. 21.

Rahmens der chinesischen Gesamtliteratur steht. Sie ist ihrem Inhalte nach vollkommen indisch und hat nur eine äußerlich chinesische Form."

ist von hier aus gesehen ebenso einseitig wie das B. Schindlers[1]:

„In der Tat ist es beinahe unmöglich, ostasiatische Geschichte, Kulturgeschichte, Religionsgeschichte, Philosophie, Kunst usw. ohne diese (sc. Kenntnis des ostas. Buddh.) zu treiben." Er fordert das Studium des chinesischen Buddhismus vom indischen Buddhismus her, auch von der Universität aus; er weist dabei auf Fr. Hirth, E. von Zach und B. Laufer hin, die merkwürdigerweise sämtlich nie über Buddhismus wesentlich gearbeitet haben, sondern reine Sinologen sind oder waren.

Auch Hu Shih[2] hat mit Nachdruck gesagt, daß der chinesische Buddhismus nur von China aus verstanden werden kann. Nur aus dem Zeitbild der sozialen und religiösen sowie besonders der politischen und wirtschaftlichen Struktur heraus ist es möglich, die Ausbreitung des Buddhismus und die Wandlungen des Buddhismus, der allmählich unglaublich viel vom chinesischen Volkstum angenommen hat, zu verstehen. Er ist kein Block für sich, sondern steht mitten in der Gesamtkultur, verankert mit tausend Seilen. So ersehen wir z. B. aus dem Artikel von St. Balázs den Kampf der alten Wissenschaft und des Konfuzianertums gegen die ihnen unmöglichen Seelenwanderungs- und Heilslehren des Buddhismus an einem mittelchinesischen Hof. Beide Parteien bekämpfen einander mit gewichtigen Argumenten. Dies ist nur ein Bild unter sicher Tausend. Hu Shih hat in zwei Artikeln über Zenbuddhismus[3] dessen grundlegende Abhängigkeit vom chinesischen Geistesleben der Nachhanzeit nachgewiesen und erklärt den Zenbuddhismus für ein rein chinesisches Produkt, das von Indien aus, wie es etwa Schindler will, oder vom rein buddhologischen Standpunkt aus nicht restlos erklärbar sei. Solche Arbeiten werden wahrscheinlich allmählich einen Umschwung in die Buddhologie bringen und auch die chinesischen Gelehrten, die heute auf diesem Gebiet sehr zurückhaltend sind, wieder diesen Arbeiten näher bringen. — In ähnliche Richtung schlägt das Buch von H. Hackmann.[4] Er übersetzt das Buch eines Laienbuddhisten Wang Jih-hsiu aus der Sungzeit und stellt damit den lebenden Buddhismus vor uns, wie er in der Gemeinde lebte, nicht wie er in den Büchern steht. Es sind die Lehren der „Schule des Reinen Landes", in die wir hauptsächlich eingeführt werden.

Das oben angedeutete Problem — an den chinesischen Buddhismus endlich einmal von China aus heranzugehen und nicht immer von Indien — ist bei einer anderen Fremdreligion bereits erkannt und berücksichtigt, obwohl die Erforschung des Manichäismus erst in den Anfängen ist.

---

[1] In Asia Major VII (1932) 643. [2] In Wen-ts'un 3.

[3] In Wen t'sun 3 und Chinese social and political science review 1932.

[4] Laienbuddhismus in China. Gotha 1924, 347 S.

Sie ging aus von den in Turfan gefundenen manichäistischen Textresten, die man mit dem zusammenhielt, was man aus den klassischen Quellen, Augustin und anderen wußte. Pelliot und Chavannes fanden dann die ersten chinesischen manichäistischen Texte in China und leiteten durch ihre Publikation[1] eine neue Forschungsperiode ein. Von da an entstand eine große, nur für den Spezialisten noch übersehbare Spezialliteratur, die zur Erklärung der manichäischen Fragmente möglichst auf chinesische Paralleltexte zurückzugreifen liebte. In dieser Linie liegen die bekannten Arbeiten von E. Waldschmidt und Lentz.[2] Man versuchte so an das manichäistische Dogma heranzukommen, und es schlossen sich hieran die Versuche, die Quellen des Manichäismus bloßzulegen. Die Arbeit von L. Troje[3] versuchte im Anschluß an die Arbeiten von R. Reitzenstein Beeinflussungen von der indischen Sâṃkhya-Philosophie zu erweisen an Hand der kosmologischen Zahlenspekulationen des chinesisch-manichäistischen Textes. Andere versuchen einen Anschluß an die hellenistische Gnostik und altiranisches Religionsgut festzustellen, anscheinend mit positiven Ergebnissen. Die heutige Situation der Forschung beleuchtet wohl am klarsten das Referat von H. H. Schaeder.[4]

Alle bisherigen Arbeiten müssen durch die neuen koptischen Manichaeica als bis zu einem gewissen Grade überholt gelten, denn schon aus den vorläufigen Berichten ist ersichtlich, daß wir hier an eine ganz andere Schicht der Lehre herankommen, als bisher. Es erwies sich ganz deutlich, daß der chinesische Manichäismus eine Sonderentwicklung sein muß, die sich von dem echten Manichäismus mindestens so weit entfernt hat, wie der chinesische Buddhismus vom indischen. Man erkennt, daß der in China eindringende Manichäismus nicht nur buddhistische sowie altchinesische Terminologie übernommen hat — aus Gründen, die leicht verständlich sind — sondern mit diesen Termini auch Teile des Sinngehaltes derselben und so eine Eigenentwicklung sehr stark eingesetzt hat, die sinngemäß bei der Forschung jetzt zu berücksichtigen sein wird.

Die letzte größere Zusammenfassung über die Lage des Islam in China, seine Geschichte und Ausbreitung stammt wohl von M. Hartmann.[5] Er gibt zunächst die Berichte von d'Ollone und Bonin über den Mohammedaneraufstand in Kan-su in den Jahren 1895—1896 und versucht, aus diesen Berichten ein einheitliches Bild des historischen Verlaufes dieses Aufstandes zu gewinnen, der von den Turkestanaufständen scharf zu trennen sei. Diese Darstellung füllt eine Lücke aus,

---

[1] Journal Asiatique Ser. X, T. 18 (1911) 499 ff.

[2] Die Stellung Jesu im Manichäismus. Berlin 1926.

[3] Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot. Leipzig, E. Pfeiffer 1925, 174 S.

[4] Zu: Schmidt und H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund aus Ägypten. Berlin 1933, in der Zeitschrift Gnomon IX, H. 7, 337—362.

[5] Zur Geschichte des Islam in China. Quellen zur Erd- und Kulturkunde, Bd. X, Leipzig 1921, W. Heims Verlag, 152 S.

da die Geschichte dieses großen Aufstandes reichlich unbekannt war. Im zweiten Teil gibt Hartmann[1] eine kurze Geschichte des Islam in China, von den ersten Anfängen bis zur heutigen Zeit. Inzwischen haben wir über den heutigen Islam in China keine Berichte mehr erhalten. Jedoch scheint er eine recht erhebliche Aktivität in seinen alten Stammgebieten, den Nordwestprovinzen, zu entfalten. Es erscheinen jetzt (1932) zumindest zwei islamische Zeitschriften in chinesischer Sprache (sie waren uns leider beide nicht zugänglich) und die volkskundliche chinesische Literatur beschäftigt sich öfter in kleineren Artikeln mit mohammedanischen Fragen.

VI. RELIGION IM MODERNEN CHINA

§ 1. Schon an mehreren Stellen sind die religiösen Vorstellungen des modernen China berührt worden. Dieses Problem ist nur ein Teil des Gesamtproblems 'Modernes China', das am besten mit dem Schlagwort 'Auseinandersetzung mit dem Westen' umrissen wird. Die westliche Kultur greift an, China verteidigt sich. Wir stehen noch mitten im Kampf. Wird das China der Zukunft ein zweites Amerika sein oder wird es ein China bleiben? Auch die westliche Religion, repräsentiert durch das Christentum, greift an. China verteidigt sich auf drei Linien: erstens verteidigt sich die moderne Wissenschaft, viel in Pekinger Kreisen vertreten, die auf die Unvereinbarkeit christlicher Glaubensdogmen mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen hinweist, die einen Positivismus und Religion der Wissenschaft gegen Götterglauben und Aberglauben ins Feld führen will; der Mensch ist der Herr, nicht ein Gott! Zweitens die kommunistische Bewegung, die besonders um 1925 im Süden starke Ausbreitung fand. Selbst wieder eine Art Religion, versuchte sie durch Klassengedanken und proletarisches Weltbild das kapitalistische Christentum zu zertrümmern. Heute ist die kommunistische Bewegung, die übrigens strukturell von der russischen stark verschieden ist, besonders in Westchina noch recht stark und aktiv. Drittens die aus den alten Religionen hervorwachsenden, meist nicht recht lebensfähigen Gebilde. So gab es eine Zeitlang die großaufgezogene Konfuziuskirchenbewegung, auch der Vulgärtaoismus rührte sich und es bildeten sich Religionsgemeinden, die sich nicht recht halten konnten. Um nun diesen Kampf Christentum-Westen gegen chinesische Religion von beiden Seiten aus zu beleuchten, lassen wir erst eine europäische Stimme hierzu sprechen, die vom europäischen Standpunkt aus schildert, sodann einige chinesische Stimmen zum gleichen Thema. — Über die Erfolge des Angreifers, des Christentums, unterrichtet vielleicht am viel-

[1] Nach: Enzyklopädie des Islam I, 875f.

seitigsten J. Richter.[1] Er holt weit aus, gibt eine notwendige allgemeine kulturgeschichtliche Einführung, berichtet über die Nestorianermission in der T'angzeit und über die Jesuitenmissionen der späteren Mingzeit. Sodann schildert er eingehend mit einem angenehm stark biographischen Einschlag die evangelischen Missionen der einzelnen Bekenntnisse und verheimlicht dabei durchaus nicht die dauernden, oft peinlichen und kleinlichen Rivalitäten der verschiedenen Bibelgesellschaften und Gruppen. Er sieht auch klar, daß diese Rivalität untereinander und der Kampf zwischen Katholizismus und Protestantismus, den man auch in China nicht hintanhalten konnte, den Chinesen immer wieder berechtigten Anlaß zum Zweifel an der Aufrichtigkeit und wirklich göttlichen Sendung der gesamtchristlichen Missionen gab. Wir bedauern es, daß wie oft in evangelischen Schriften auch in Richters ausgezeichneter Darstellung die katholische Mission in China zu kurz kommt, obwohl sie doch rein zahlenmäßig viel bedeutender ist und auch im historischen Verlauf geistig und politisch fast immer führend war. Weiter sind gelegentlich gewisse Einseitigkeiten der Darstellung zu spüren. Sehr klar hat Richter die psychologische Einstellung der Chinesen gegenüber dem andringenden Christentum gekennzeichnet:

„Die Chinesen argumentierten von ihrem Universalstaatsgedanken und der darin verkörperten Weltidee aus. Von da aus erschien ihnen die christliche Propaganda politisch gefährlich. Denn sie störte und zerstörte den konfuzianischen Staatsgedanken. Es war schade, daß die abendländischen Staatsmänner, statt auf die berechtigten Bedenken der Chinesen verständnisvoll einzugehen, ihre Wünsche als indiskutabel mit Geringschätzung ablehnten (S. 202)."

Die starke nationalistische Welle des letzten Jahrzehntes hat auch in die Missionsbewegung neues Leben gebracht, indem seit 1922 die nationalchinesische Kirche erstrebt wird, die Kirche in China, die nicht ein Anhängsel der Kirche irgendeiner westlichen Macht ist, sondern frei. Dieser Bewegung wird man weitgehende Sympathien entgegenbringen können. „Wir stehen am Anfang dessen, was die Hauptsache ist, des Werdens der Kirche Christi in China (S. 570)."

Das Buch von Th. Devaranne[2] will dagegen zeigen, wie sich heute draußen in Ostasien das Christentum durchzusetzen versucht. Es bringt Dokumente, Berichte und Nachrichten sehr verschiedenen Wertes, um Verständnis für die Missionsarbeit bei uns im Lande wieder zu erwecken. Wir bemerken wenig Verständnis für das Ostasien, das nicht christlich ist („Schön und wertvoll sind in Ostasien nur die Landschaft, die alte Kunst, weithin der metaphysische Sinn und die Höflichkeit des Verkehrs", S. 7).

[1] Das Werden der christlichen Kirche in China. Allg. evang. Missionsgeschichte IV. Gütersloh 1928, 584 S.

[2] Christus an Torii und Pagode. Eine Handreichung für die Mission daheim. L. Klotz Verlag, Gotha, 267 S., Preis RM 8.—.

Mir ist nicht verständlich, wie bei einer solchen Einstellung eine Mission Erfolg haben kann. Sie kann höchstens zur Zerstörung der arteigenen Kultur und Religion führen; ich kann mir aber nicht denken, daß der schwierige Versuch, eine artfremde Religion durchzusetzen, hierbei einen mehr als ganz äußerlichen Erfolg haben kann.

Jedoch sind in diesem Zusammenhange interessant die Feststellungen von W. Oehler[1] über die Religion der Taiping. Oehler versucht in dieser missionswissenschaftlichen Untersuchung die „Geschichte eines chinesisch-christlichen Gottesreiches" zu zeigen, und hat daher in seiner Arbeit die Religion der Taiping in den Mittelpunkt gestellt. Wir sehen, wie einige Gedanken und einige Namen des Christentums von den Taiping übernommen sind, wie diese mit uraltem eigenen Religionsgut vermischt werden und so eine Neubildung entsteht, die u. E. mit Christentum wenig mehr zu tun hat als einige Äußerlichkeiten. Dieser Versuch der Taiping war also der erste Vorläufer einer chinesischen „Nationalkirche" wie er auch auslaufen kann und wie er im Grunde wieder werden wird: eine Nationalkirche wird immer — das deuten alle Äußerungen an — viel Eigenes zum Christentum hinzubringen, da Christentum diesen ganz anders gebildeten und erzogenen Völkern eben rassefremd ist. Abgesehen davon gibt aber die Arbeit von Oehler über die Taipingbewegung trotz der Verwendung von viel Material doch nur ein sehr einseitiges und unvollständiges Bild: man kann diese Bewegung nicht isoliert, als ein religiöses Problem betrachten. Man muß sie in die Reihe der großen Revolutionen stellen, die seit 2000 Jahren immer ein ähnliches Gesicht hatten. Man muß wissen, daß alle diese, die Gelben Turbane, die Roten Augenbrauen und die anderen, wirtschaftlich, sozial und politisch begründet waren, daß dazu immer eine Neuschöpfung im Kult kam, wobei es für den Charakter der Bewegung ganz unwesentlich ist, daß diesmal dafür beim Christentum Anleihen gemacht wurden, andere Male beim Taoismus oder Buddhismus. Oehler versucht dies alles wegzudisputieren, indem er sich vorwiegend auf Berichte von Missionaren stützt, die eben oft einseitig sahen, oft auch das andere nicht verstanden. Neuere chinesische Aktenpublikationen machen den Charakter der Bewegung viel klarer.

§ 2. Demgegenüber liegen uns zusammenfassende Forschungen über die Religion im modernen China von chinesischer Seite nicht vor. Wir halten das auch nicht für einen Mangel. Dafür soll hier von uns nach chinesischen Quellen einiges Material zusammengestellt werden, das uns von einer anderen Seite über die religiöse Lage und die religiösen Anschauungen und Bewegungen unserer Zeit in China Aufschluß gibt.

[1] Die Taipingbewegung. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XXVIII, H. 2, 174 S.; Gütersloh 1923.

Liang Ch'i-ch'ao, der geistige Führer des jungrevolutionären China, ein Mann, der zwar kein Wissenschaftler war, dem man aber eine gute Kenntnis europäischer Kultur, verbunden mit dem Wissen eines chinesischen Gebildeten zugestehen muß, und dessen Werke der ganzen heutigen Generation bekannt sind, sagt über den Konfuzianismus etwa: Die Ziele des Christentums beziehen sich alle auf Dinge außerhalb der Welt; nicht so die des Konfuzianismus. Seine Lehre bezieht sich gerade auf die Welt und den Staat. Sie hat keinen Aberglauben, keinen Kult, kein Verbot der Sünde, keine Ketzerverfolgung; das ist der charakteristische Unterschied des Konfuzianismus gegenüber allen anderen Religionen.[1] Was er lehrt, ist, wie der Mensch ein Mensch wird, wie die Menschengemeinschaft eine Gemeinschaft wird, wie der Staat ein Staat wird; je weiter die Kultur fortschreitet, desto wichtiger wird das Studium aller dieser Fragen.[2] So wird der Konfuzianismus bleiben.[3] Über Christentum und Buddhismus sagt er dann: Die Grundgedanken des Konfuzianismus sind nun lange Zeit hindurch in die Herzen der Menschen eingedrungen. Buddhismus und Christentum sind beide als Fremdreligionen nach China gekommen. Wie kommt es, daß Buddha eine große Blüte erlebt hat, daß aber Christus keine große Blüte erleben kann? Das Christentum beruht auf Aberglauben; seine Philosophie ist dürftig und schwach. Es kann nicht das Herz eines gebildeten Chinesen sättigen. Der Buddhismus hat ursprünglich eine religiöse und eine philosophische Seite. Die Chinesen neigen nicht zum Aberglauben; daher stammt das, was sie übernommen haben, meist von seiner philosophischen Seite und nicht von seiner religiösen Seite. Und die buddhistische Philosophie verträgt sich ausgezeichnet mit der ursprünglich chinesischen Philosophie; beide ergänzen sich.[4] Liang hält das Christentum auch in Europa schon für überholt und zum Tode verurteilt. China dürfe es daher nicht übernehmen. Auch dürfe der Konfuzianismus nicht zu einer Kirchenreligion umgestaltet werden, wie man das vergeblich versucht hatte; das hieße den Geist K'ung tse's verkennen. Auch den Konfuzianismus der Kommentatoren und Scholastiker dürfen wir nicht annehmen, sondern den echten Konfuzianismus des K'ung tse. Verbinden muß sich hiermit ein moderner Buddhismus, der die Neigung des Menschen zum Irrationalen befriedigt, der aber in seiner Basis Wissen und nicht Aberglaube ist. Freiheit des Glaubens sei aber die erste Voraussetzung.

Der berühmte kantonesische Reformer K'ang Yo-wei bekennt sich absolut und eindeutig zu einem Neukonfuzianismus, wie er ihn gefunden zu haben glaubte. Aus mehreren Gründen sehr interessant sind folgende Sätze von ihm:

---

[1] Liang Ch'i-ch'ao: Yin ping shih ch'üan chi (Ges. Werke), Kap. 9, S. 20.
[2] Ebenda S. 26. [3] Ebenda S. 35. [4] Ebenda Kap. 8, S. 84.

„Man ist lange durch christlichen Einfluß irregeleitet gewesen und hat gesagt: Religion ohne Gott ist unmöglich .... Im Dunkel des höchsten Altertums verehrte man Geister, so war die Gottreligion geehrt. Die heutige Zivilisation schätzt den Menschen, so ist die Menschenmoral wichtig. Daher ist Menschenmoral, Menschenreligion gegenüber der Gottreligion unbedingt fortschrittlich. Aber gleich, ob Gottreligion oder Menschenreligion, beide sind Religion. Wie es z. B. bei den Herrschern die Unterschiede von absoluten und verfassungsmäßigen gibt: der oberste Herr einer Gottreligion ist allein geehrt, wie der absolute Monarch; der oberste Herr der Menschenmoral ist nicht geehrt, wie der konstitutive Herrscher. Man kann nicht den absoluten Monarchen als Herrscher, den verfassungsmäßigen aber nicht als Herrscher bezeichnen. Dann aber, wenn man die Gottreligion als Religion, die Menschenmoral als Nichtreligion bezeichnet, wenn man Buddhismus, Christentum und Islam als Religionen, Konfuzianismus aber als Nichtreligion bezeichnet, wie wäre das nicht irrig??" (Buddhismus ist wegen seiner Weltflucht, Christentum wegen seiner ablehnenden Haltung gegen Ahnenkult für China ungeeignet.) „Wenn wir heut nicht K'ung tse ehren, wem sollten wir dann folgen??"[1]

Man beachte hier die Parallele Politik—Religion, die sehr treffend ist, ferner das Gewicht, das er auf den Ahnenkult legt, auch das mit großer Berechtigung. Richter hob ebenfalls hervor, daß der Ahnenkult noch am lebendigsten ist und in der Mission viele Diskussionen noch heute hervorruft.

Großabt T'ai Hsü, der Führer des modernen chinesischen Buddhismus, der als erster Chinese auch Europa für seine Religion zu gewinnen suchte, spricht sich in einer Reihe von Aufsätzen in seinem „Weltreisebericht" über die gegenwärtige Lage und die Zukunft des Buddhismus in China aus. Für ihn ist der Konfuzianismus, die eigentliche chinesische Religion, tot, so wie in Europa das Christentum tot ist. Beides sind Religionen, die an Götter und Geister glauben und in einer agraren Gesellschaftsstufe fußen. Ihre Anhänger fühlen sich abhängig von fremder Gnade infolge eigener Schwäche. In der sich jetzt bildenden Arbeiter- und industriellen Gesellschaftsstufe glauben die Menschen an ihre eigenen Kräfte und brauchen keine Götter mehr. Leninismus und Faschismus sind lebende Religionen, denen das gelungen ist, was Christentum und Konfuzianismus mißlungen ist, die praktische Durchführung ihres sozial-religiösen Programms. Sind die ersten zu stark an ihre Kulturstufe gebunden, so sind die letzten zu stark national gebunden. Nur der Buddhismus, und zwar nur ein reiner echter Mahayanabuddhismus werde einmal das einigende Band für die Menschheit sein können. T'ai Hsü legt dabei keinen Wert auf Klosterbuddhismus, sondern will einen lebendigen Buddhismus als Weltanschauung und Lebenshaltung.[2] —

[1] K'ang Nanhai wen-chi, Kap. 5, S. 9a—b, Ausgabe 1915.

[2] T'ai Hsü ta-shih huan yo chi, Shanghai 1930, 234—248; zum letzten Satz vgl. seinen Aufsatz „Was ist buddhistische Lehre?" in Hai Ch'ao Yin X., H. 11, S. 6 (Dez. 1929).

Zu diesen Ideen beachte man, was wir eingangs über das Verhältnis von Religion und Philosophie und Politik gesagt haben. T'ai Hsü betrachtet Leninismus und Faschismus und Sunjatsenismus genau so als Religionen, wie Buddhismus und Christentum, eine Einstellung, die heute auch für uns bei Betrachtung des modernen China überaus klärend sein könnte. Die Bewegung T'ai Hsü's wird durch die von ihm herausgegebene Zeitschrift Hai Ch'ao Yin u. a. Blätter propagiert.

Hu Shih, der in der ganzen Welt anerkannte Führer des wissenschaftlichen und literarischen China, stellt in einem Artikel über die Trauerfeierlichkeiten beim Tode seiner Mutter dar, wie er sich bemüht habe, alle Zeremonien, die ihren Sinn verloren haben, oder für einen modernen Menschen unwürdig sind, zu beseitigen. Er macht damit den ersten Versuch, ein neues Ritual der Einfachheit für den Totenkult zu schaffen und es durchzusetzen. Er beruft sich dabei auf die Worte der alten Klassiker[1] unter Ablehnung des Buddhismus. Über die Moralgesetze sagt er in einem Aufsatz über Unsterblichkeit, der den Untertitel „Meine Religion" führt: Es gibt Menschen, die nur aus irrigem Glauben an Himmel, Paradies, Hölle und letztes Gericht einen moralischen Lebenswandel führen; solches Tun ist ganz egoistisch und utilitaristisch, das kann man nicht als echte Moral gelten lassen .... Die Frage der Unsterblichkeit oder Sterblichkeit der Seele hat wirklich auf den menschlichen Lebenswandel keinen wesentlichen Einfluß.[2] Er vertritt eine soziale Religion: Erfüllung der Pflichten gegenüber der Gesellschaft und so Mitarbeit am Aufstieg der Gesellschaft; so erlangt das einzelne sterbliche Ich Anteil an der Unsterblichkeit der Gesellschaft.[3] Hu Shih neigt dabei auch zum Pragmatismus und Positivismus, was sich besonders auch aus seiner starken Beschäftigung mit ihm zeigt.[4]

Dagegen vertritt Ku Chieh-kang, einer der bedeutendsten jungen Historiker in seiner Selbstbiographie[5] eine eigene mehr philosophische Weltanschauung.

Der Nationalheros Sun Yat-sen scheint keine positive Einstellung zur Religion gehabt zu haben.

Wu Ching-hêng, ein eigenartiger, sehr selbständiger moderner Philosoph, hat nach Hu Shih[6] folgende Lebensanschauung: Er nimmt an, daß es „Einen" gäbe. Dieser Eine besitzt Materie und Stoff, Empfindung und Leben. Dieser Eine hat die Welt geschaffen.... Was ist ein Mensch?

---

[1] Hu Shih wên ts'un (Ges. Werke), (Shanghai 1921) I, Kap. 4, S. 127—146.

[2] Ebenda S. 107. [3] Ebenda S. 118.

[4] Hu Shih wên ts'un I, Kap. 2, S. 75—145.

[5] Ku Chieh-kang: Ku shih-pien (Erörterungen über alte Geschichte) Peking 1926 I, S. 31—32.

[6] Hu Shih wên ts'un III.

Ein Lebewesen, das außen zwei Hände und zwei Füße hat, innen drei Pfund zwei Maß Hirn usw. Leben ist Spiel. ... Die Macht der Erkenntnis kann Fortschritte im Guten herbeiführen. Je weitere Fortschritte der Materialismus macht, desto vollendeter werden die Geräte und alle Probleme werden desto leichter gelöst werden. Nach Hu Shih setzt Wu damit durchaus die Linie der frühen Ch'inggelehrten fort.[1]

Der in Europa durch seine Werke ganz bekannte Ku Hung-ming kann dagegen nicht so als Vertreter des modernen China mehr bezeichnet werden, er ist immer ein wenig Außenseiter gewesen. Er hält die Methode des Konfuzius für die einzige Macht, auf die sich China verlassen muß, um seine alte Kultur zu retten.[2] Wir haben Ansichten einiger der bedeutendsten Männer des modernen China, die weiteste Kreise des Volkes maßgeblich beeinflussen, über die religiöse Lage referiert. Vollständigkeit kann auch hier nicht erreicht werden. Halten wir diese mit anderen Berichten und Notizen zusammen, so ergibt sich etwa folgendes Bild: Auf dem Lande lebt noch der alte synkretistische Volkskult in weitem Umfange. Der Konfuzianismus als Staatsreligion war in dem Moment tot, als das Kaiserhaus nicht mehr regierte, denn Konfuzianismus und Monarchie waren untrennbar verbunden; auch der Versuch der Bildung einer konfuzianistischen Kirche in der ersten Zeit der Republik ist wieder aufgegeben. Jedoch will man heute an den ethischen Werten des Konfuzianismus in Verschmelzung mit buddhistischen Elementen festhalten. Daneben machen sich starke europäisch-christliche, sowjetistisch-atheistische sowie amerikanisch-positivistische Strömungen bemerkbar, deren Erfolg noch nicht abzusehen ist.

Dabei hat das Christentum mit den schwersten Stand — schwerer als Buddhismus und Islam —, weil es in seinen Grundanschauungen dem chinesischen Denken fern liegt und als rassefremd angesehen wird. Rassefremd sind auch Buddhismus und Islam, aber der Buddhismus hat so viele Konzessionen an das chinesische Denken gemacht, daß er einen beinahe nationalen Charakter erhalten hat. Der Islam dagegen, der konzessionslos ist, hält sich immer wieder nur unter Volksgruppen, die rassisch keine Chinesen sind oder nur teilweise (also in Westchina besonders). Im ganzen aber tritt das nie sehr starke religiöse Interesse gegen das politische zurück: politische Lebenshaltung anstatt religiöser Weltanschauung.

Die Ergebnisse unserer letzten Untersuchung weichen von denen der europäisch sehenden Forscher infolge des anderen Ausgangspunktes erheblich ab. [Abgeschlossen Sept. 1932.]

[1] H. Wilhelm in einem in der Arbeitsgemeinschaft junger Sinologen gehaltenen Referat über Hu Shih wên ts'un III.

[2] Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen. Jena 1911, 132—133.

GESAMTANTIKE UND GRIECHISCHE RELIGION 1925—1935

VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN

I. ALLGEMEINES

1. Der vorliegende Bericht umfaßt nur zur Besprechung eingereichte Schriften. Daß er sich — entgegen der in seinem Vorgänger (Bd. 23, 45) geäußerten Absicht doch wieder auf ein Jahrzehnt erstreckt, bedauere ich selbst um so mehr, als durch die Fülle des Stoffes eine genauere und zu Einzelfragen kritisch Stellung nehmende Anzeige bei vielen Werken nicht möglich wird. Nur ganz ausnahmsweise konnten Aufsätze in Zeitschriften erwähnt werden. Wer einen Gesamtüberblick will, ist auf Vervollständigung durch bibliographische Hilfsmittel angewiesen. Da Clemens' Bibliographie nicht weitererschienen ist, muß man sich mit der Bibliotheca philologica classica, der Bibl. des Archäol. Jahrbuches, der Geigerschen Volkskundl. Bibliographie und den immer umfassender werdenden Berichten des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft behelfen. In der von Bultmann neuorganisierten Theologischen Rundschau ist bis jetzt die Antike erst im Zusammenhang mit dem Urchristentum vertreten und mit einem Bericht über Poseidonios (s. u.).
Von der zuverlässigen Bibliographie im Literar. Zentralblatt sind mir die Sonderabdrucke der von **Paust** und **Römer** bearbeiteten Teile über Allgemeine Religionsgeschichte und Theologie aus Bd. 8 und 12 (1931 und 1935) zugegangen. Über Pfisters Literaturbericht s. u. Kap. II.

2. Allerlei Werke der allgemeinen Religionswissenschaft, die unserem Berichtsgebiet zugute kommen, sind o. Bd. 28 (1930), 318ff. schon angeführt. Das dort des näheren charakterisierte Sammelwerk von **Gunkel-Zscharnack**[1] ist jetzt abgeschlossen und mit

[1] Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch f. Theol. u. Religionswissenschaft[2] ... hrsg. von H. Gunkel u. L. Zscharnack, Bd. 5 (S—Z),

dem so nützlichen Registerband **Rühles** ausgestattet. Ich hebe hervor die klärenden Ausführungen über *Sagen und Legenden* (Baumgartner, Gunkel), die Sammelartikel *Schöpfung, Seele, Seelenwanderung, Segen und Fluch, Sekten* (daß bei Catull 63 *secta* schon die Attisreligion in diesem Sinn bezeichnet, erweise ich demnächst in den Mélanges Cumont), *Sittlichkeit und Religion, Staat, Sünde und Schuld, Symbole, Synkretismus* (von Latte trefflich charakterisiert), *Syrien, Tanz, Taufe, Tempel, Teufelsglaube, Theologie, Tod und Totenreich, Trauergebräuche, Vatername Gottes, Vergeltung, Volkskunde, Weltbild* (fürs griech.-röm. von Gundel bearbeitet), *Wiedergeburt, Wunder, Zahlen* (Rühle), *Zauber* und verwandte Begriffe. Unzureichend (schon damals) scheint mir *Volk und Volkstum,* allzu knapp *Tabu, Tätowierung.* In den Artikeln *Völkische Religion* und *Völkische Bewegung* vermochte man (1931!) die Wucht des Neuen noch nicht in vollem Umfang zu sehen. Ich habe hier nur wenig namhaft gemacht, nur Dinge, die auch uns Altertumswissenschaftler angehen. Daß das eben erst abgeschlossene Gesamtwerk schon in neuer Subskription wiedererscheint, beweist am besten sein Gelingen.

Im Bilderatlas, dessen Fortgang durch den Tod des Herausgebers H. Haas hoffentlich nicht gehemmt wird, hat **Krause**[1] die keltische Religion dargestalt, zunächst an Denkmäler der nichtindogermanischen Megalithkultur Westeuropas, dann an solchen der griechisch-römischen Zeit. Ich sage absichtlich nicht „vorrömisch-römischen" Zeit, denn die Formensprache der Bildwerke, soweit sie nicht von 'allgemein menschlicher' Primitivität ist, muß m. E. sozusagen als griechisch-römische κοινή bezeichnet werden.

Auf Anfänge vergleichender Religionsgeschichte bei Griechen und Römern macht in allzu summarischer Weise **P. W. Schmidt**[2] aufmerksam, dessen Handbuch über religionswissenschaftliche Theorien und Methoden orientiert, natürlich stark beherrscht im Urteil von seinem eigenen, sehr ausgesprochenen Standpunkt.[3] Die naturmythologischen Religionen der indoeuropäischen Völker lediglich auf L. v. Schroeders Werk über arische Religion gestützt darzustellen, ist eine Vereinfachung, die der sachlichen Beweiskraft für „Höchste Wesen" u. dgl. nicht dienlich ist.

Tübingen 1931, Mohr-Siebeck. XII S., 2158 Sp. — Registerband, bearb. von O. Rühle, 1932. VIII S., 896 Sp.

[1] H. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 17: W. Krause, Religion der Kelten. Leipzig 1933, Scholl. XIII S. Text, 75 Abb.

[2] P. W. Schmidt, Handbuch der vergleich. Religionsgeschichte zum Gebrauch für Vorlesungen. Ursprung und Werden der Religion. Münster 1930, Aschendorff. XIV, 296 S.

[3] Vgl. Hauer und Pfister, oben Bd. 33, 152ff.; Clemen oben Bd. 27, 290ff.

Man wird jetzt noch ein kleines Buch von **R. Otto**[1] (das Schmidt noch nicht kennen konnte) heranziehen, das über den Gottesbegriff und über Gottheiten der Arier in vielleicht etwas einseitiger Auswahl handelt, insofern es mehr mit indischem Material arbeitet als mit dem antiken oder germanischen, das nur gelegentlich herangezogen ist. Einen arischen Ur-Himmelgott kann Otto übrigens so wenig finden wie einen Ur-Monotheismus.

Methodologische Fragen sind von Pfister in dem u. § 6 zu nennenden Werk aufgeworfen worden, vgl. auch seinen Einführungsaufsatz oben Bd. 33, 1 ff. Zu einem für uns heute besonders wichtigen Problem, das auch seine Konsequenzen für die vorliterarische Überlieferung der kretischen und vorgriechischen Kulturen hat, nämlich zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer hat **v. Richthofen**[2] beachtenswerte Gesichtspunkte und Richtlinien aufgestellt. Erfreulich ist ein Urteil wie dies (S. 111): „die doch völlig unbrauchbaren und phantastischen Arbeiten von Hermann Wirth“ (vgl. auch S. 123 f.). Auch W. Teudt zählt er zu den „Laien im Stil von H. Wirth“ (S. 127). Der grundsätzliche Entwicklungsgedanke: praemagische, magische, animistische, polytheistische Welt wird skeptisch beurteilt (S. 111 f.) — vgl. auch meine Bedenken, Phil. Wochenschr. 1930, 1145 ff. —, ein Urmonotheismus abgelehnt.

Etliche andere Schriften, die allgemein religionswissenschaftlich z. B. über Kultus, Feste, Mythos handeln, erwähne ich unten bei diesen Kapiteln des Berichtes. Hier muß ich nur noch auf zwei Werke von **v. d. Leeuw** aufmerksam machen, die beide auch der Erforscher antiker Religionsgeschichte mit größtem Gewinn benutzen wird. Das eine[3] geht den Zusammenhängen zwischen Religion und Kunst, dem Heiligen und dem Schönen nach, unter reicher Heranziehung von Werken der bildenden Kunst, Dichtung und (mir besonders erwünscht) der Musik. Für diese hatte **Méautis**[4] (in einem von v. d. Leeuw nicht genannten Büchlein) schon in bezug auf die griechische Religion feine Beobachtungen gemacht (L'aspect musical de la Religion Grecque) und in W. Ottos

[1] R. Otto, Gottheit und Gottheiten der Arier (Aus der Welt der Religion, Rel.-wiss. Reihe 20). Gießen 1932, Töpelmann. IV, 152 S.

[2] B. Frhr. v. Richthofen, Zur rel.-wiss. Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer (S. A. aus Mitt. Anthrop. Gesellsch. Wien 62). Wien 1932, Selbstverlag der Anthropol. Gesellschaft S. 110—144.

[3] G. v. d. Leeuw, Wegen en Grenzen. Studie over de verhouding van Religie en Kunst. Amsterdam 1932, H. J. Paris. XII, 223 S. mit 31 Abb. auf Tafeln und Notenbeispielen.

[4] G. Méautis, Aspects ignorés de la Religion Grecque. Paris 1925, Boccard. IX, 171 S. 16°. Das zweite Kapitel behandelt den „heroischen“ Aspekt der griech. Religion, das 3. Sokrates, der etwas zu protestantisch gefärbt erscheint.

Auffassung von griechischer Religion spielt ja das Schöne auch eine große Rolle, und darin kann ich gern zustimmen. Im Lied (*carmen*-Lyrik), im Tanz, im Drama, in der Liturgie, in Plastik und Architektur, überall liegen die Wurzeln des Künstlerischen im Kultischen (im weitesten Sinn des Wortes verstanden). Daß die Philologie mit dieser Erkenntnis einmal Ernst machen muß für die Vorgeschichte z. B. der literarischen Gattungen, der Versformen u. dgl., ist klar, aber noch wenig in Angriff genommen.

Das andere Werk **v. d. Leeuws**[1] ist sein hervorragendes Handbuch der Religionsphänomenologie. Es ist weit mehr als eine gelehrte Inventarisierung der religiösen Phänomene in wohldurchdachtem systematischen Aufbau, sondern eine in erstaunlicher Einfühlungskraft gewonnene, in glänzender Form gestaltete Verlebendigung und Klärung der Struktur des Religiösen, vorgenommen an geschickt ausgewählten Beispielen aus dem Gesamtgebiet der geschichtlichen Religionen, Völker- und Volkskunde, ausgezeichnet durch die Fähigkeit, jeder Höhenlage ihr eigenes Recht werden zu lassen und das Kleine nicht zu verachten, sondern in seinem Sein zu verstehen und unvoreingenommen vom Hochmut irgendeiner Richtung dann als Verstandenes mit zu bewerten. Wenn unsereiner den zünftigen Philologen sagte, daß sie solch ein Werk durcharbeiten müßten, machte das vielleicht wenig Eindruck, denn man hielte sich an das Wilamowitzische „über Griechisches griechisch zu denken". Darum zitiere ich den gewiß nicht einseitig voreingenommenen Herausgeber des Gnomon (11, 109): „In L.'s überlegenem Buch tritt uns ein Bild dieser modernen Religionswissenschaft entgegen, das jeder klassische Philologe auf sich wirken lassen sollte." Ich füge hinzu, sie sollen dann erst etwa Wilamowitz und W. Otto lesen. Denn, und nun zitiere ich nochmals Harder, „hinter dem Berge wohnen auch Leute".

Ein ähnliches Ziel verfolgt **Obbink**[2] in mehr populärer Form, als Ersatz für den vergriffenen Teil „Godsdienstwetenschap" seines Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek. Etwa 100 Abbildungen, deren Herkunft nicht angegeben ist, und gute bibliographische Hinweise begleiten die Darstellung. Soweit ich zu sehen vermag bedeutet das kenntnisreiche Werk keine ernstliche Konkurrenz für v. d. Leeuws hervorragende Leistung.

3. Wie notwendig das Hinausgreifen in die religiöse Vorwelt und Umwelt der Antike empfunden wird, zeigt sich recht deutlich, wenn man sich über den religionsgeschichtlichen Ertrag eines unserer wichtigsten philolo-

---

[1] G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion (Neue Theol. Grundrisse). Tübingen 1933, Mohr-Siebeck. XII, 669 S.

[2] H. Th. Obbink, De Godsdienst in zijn verschijningsvormen. Groningen 1933, Wolters. 288 S., illustr.

gischen Hilfsmittel Rechenschaft geben will, ich meine **Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie.**[1] Ich kann nur in äußerst summarischer Form darauf eingehen, will mit diesem Überblick aber auch die nicht philologischen Leser auf eine Quelle vielseitiger Belehrung hinweisen (in Wahrheit wird sie, selbst von Auslandsphilologen, keineswegs immer herangezogen, wo es nötig wäre). Artikel, die am regulären Ort, also innerhalb der alphabetischen Reihenfolge stehen, zitiere ich ohne Bandangabe. Spaltenzahlen (x—y) gebe ich nur, wo der besonders große Umfang Hervorhebung verlangt oder wo der religionsgeschichtliche Teil im Innern eines Artikels liegt bzw. der Artikel extra ordinem im alphabetisch zugehörigen Band steht. Für die Auswahl der Nennung ist, abgesehen von jenem oben erwähnten protreptischen Grunde, teils der Wert der Artikel bestimmend gewesen, teils die Wahl des Stichwortes für eine bestimmte Materie, die man vielleicht unter einem anderen Stichwort suchen würde. Zumal auf Artikel der Supplementbände ist hinzuweisen, weil deren Bestand ja von vornherein weniger eindeutig gegeben ist (V und VI hinter dem Artikel weist auf sie hin). Natürlich muß ich mich auf Erwähnung der Hauptartikel beschränken. Besonders wichtig ist die RE. auf dem Gebiet, wo kein ähnlich umfassendes Nachschlagewerk existiert, z. B. auf dem ägyptologischen. Ausgezeichnete Beiträge lieferte Kees *(Memphis, Mendes, Suchos, Thebai)*; die Göttergestalten sind meist von Rusch *(Min, Neith, Nephthys, Thoth)* behandelt, in *Memnon* teilten sich Pley (fürs Griechische), Kees (fürs Ägyptologische). Von Pieper nenne ich *Skarabäen* und *Sistrum* (was allzu summarisch erledigt ist). Den traditionsgeschichtlich so wichtigen Historiker *Manethon* hat Laqueur (1060—1101), den Astrologen W. Kroll übernommen. *Megasthenes* als Quellenschriftsteller auch für indische Religion hat O. Stein analysiert (230—326). Der alte Orient spielt als Vorwelt des Griechischen in vielen Artikeln eine Rolle (einiges nenne ich unten), hier sei auf die Spezialartikel *Marduk* (Ebeling), *Tammuz* (Preisendanz) hingewiesen, auf *Melkart* VI (W. Kroll), *Tanit* (Preisendanz, der auch die syrischen Gottheiten an Stelle von Cumont übernommen hat, z. B. *Malachbelos, Marna, Marnas*). Einen zusammenfassenden Überblick über die religiösen Verhältnisse von *Syria* bis ins späte Christentum hinein bietet als gründlicher Fachkenner Honigmann (1574—1582, 1705—1711). Aus dem iranischen Kreis nenne ich *Mazdaismus* V und *Magoi,* beide von Clemen. Von keltischen Gottheiten wären *Sucellus* (Keune) und *Taranis* (Heichelheim) hervorzuheben. Heichelheim hat meist auch die Übernahme der römischen Götter in Gallien behandelt (s. u.). Etruskische Götternamen sind meist von Fiesel, *Menrva* von Marbach besprochen. Germanische Göttinnen: *Nehalennia* (Heichelheim), *Nerthus* (A. Franke, der im Nachtrag noch auf die neueste Behandlung von F. R. Schröder verweisen konnte); man wird annehmen dürfen, daß auch die RE. sich die Förderung der römisch-germanischen Fragen religiöser Art angelegen sein lassen wird. Ehe wir auf die Antike selbst eingehen, sei noch erwähnt, daß auch für Judentum und Christentum Sorge getroffen ist und füh-

[1] Paulys Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll, Bd. XII 2—XVII 1 (24.—33. Halbband): Legio—Numantia; Zweite Reihe [R—Z], hrsg. v. W. Kroll-K. Mittelhaus, Bd. III A 1—VI A 1 (6.—11. Halbband); Sparta—Timomachos; Supplementbd. V (Agamemnon—Statilius), VI Abrettenus—*Θουνούδρομον*). Stuttgart 1925—36, Metzler. In Bd. XV 2 ist ein Register der in Bd. I—XV und I A—IV A sowie Suppl. Bd. I—V enthaltenen Nachträge und Berichtigungen.

rende Fachvertreter dafür gewonnen sind. So z. B. Hölscher (*Levi* — fast zu eingehend! —, *Mamre, Manasse, Midian, Moab*) und Heinemann (*Antisemitismus* V, *Makkabäerbücher, Moses* — nur die griechisch-römischen Nachrichten, für Artapanos' Roman noch ohne Kenntnis meines 'Gebet und Wunder', *Therapeutai*). Im Artikel *Synagoge* konnte Krauß noch nicht die Aufsehen erregenden Entdeckungen in Syrien verwerten, die auch den Altertumswissenschaftler angeben; denn die Fresken in der Synagoge von Dura mit Geschichten aus dem Alten Testament (vgl. zuletzt Wodke, ZNTW 34, 51ff.) sind formal reinster Hellenismus, mit kaum nennenswerten syrischen Einschlägen. Ihre typologische Ähnlichkeit einerseits mit der hellenistischen Malerei, andererseits mit der altchristlichen Großkunst und Buchminiaturen erklärt sich (wie mir Watzinger gelegentlich äußerte) wohl so, daß nach dem Vorbild des antiken illustrierten Buches, also vor allem von Homerausgaben mit Bildern, ein alexandrinisches illustriertes Altes Testament entstanden ist (Konkurrenzunternehmen wie so manches im alexandrinischen Judentum, man denke an Ezechiels Drama und Artapanos' Roman oder die jüdische Gründungsgeschichte Alexandriens, die Pfister behandelt hat), und dessen Bildschmuck dann Vorlage für Fresken in Synagogen wurde. Die altchristliche Kunst könnte danach in der Bildtradition an Antikes unmittelbar und an jüdisch umgestaltete und angewandte Antike anknüpfen. Doch dies beiläufig. Vom Judentum zum Christentum in der RE leite über Faschers großer Artikel über das *(Alte und Neue) Testament* (856—966). Ein schon dadurch lehrreicher Fall, daß nicht Männer aus zwei Disziplinen beteiligt sind, sondern ein und derselbe Theologe, der durch sein unten zu nennendes *Προφήτης*buch religionsgeschichtlich ausgewiesen ist und der formgeschichtlichen Schule nahesteht, beide Bibeln unter gleichartigen Gesichtspunkten würdigt ohne die Sonderart zu verwischen. Fascher hat auch *Taufe* und *Taufsymbol* verfaßt, unter scharfer Kritik an Reitzensteins Vorgeschichte der Taufe. Ein der Philologie Useners so tief verpflichteter Kirchenhistoriker wie H. Lietzmann hat eine große Anzahl teils umfangreicher, teils musterhaft konzentrierter und gehaltvoller Artikel beigesteuert (*Markion, Martys, Liturgien* der christlichen Kirche, *liber pontificalis, Simeon Stylites, Simon Magus, Leo I.* u. a.). Den Evangelisten *Matthaios* hat Weinel, *Markos* Lietzmanns Schüler Eltester, den Apostel *Thomas* Bornkamm dargestellt. Wichtige Kirchenväter und Kirchenhistoriker fallen in die neuen Bände, es genüge zu nennen *Tertullianus, Novatianus* (H. Koch), *Tatian* (Fascher), *Nestorius* (Rucker), *Sokrates, Sozomenos* (Eltester), *Theodoretos, Theodoros Anagnostes, Th. von Mopsuestia, Theophilos* (Opitz), *Sulpicius Severus* (Kappelmacher), die Heiligen *Martinus von Tours* (Enßlin), *Menas* (Rusch) und die vielen christlichen Träger der Namen *Marcellinus, Marcellus, Marcianus, Martyrios, Maximinus, Maximus, Nonnos, Theodosios*. *Montanus* und die Montanisten ist von Opitz bearbeitet (vgl. dazu unten Schepelerns Buch) und der heute so aktuell gewordene *Manichäismus* von Polotsky.

Es braucht nur noch betont zu werden, daß all' diese Beiträge, aus neuester Zeit stammend, Gelegenheit hatten, sowohl führende Handbücher wie, ihrer größeren Ausführlichkeit halber, auch ein Sammelwerk wie Religion in Geschichte und Gegenwart[2] zu überflügeln, und so die RE auch für Theologen zum unentbehrlichen Rüstzeug machen. Nicht minder kann der Volkskundler Nutzen von ihr haben, denn in den meisten Artikeln über gewisse Tiere und Pflanzen wird außer der kultischen, mythologischen oder symbolischen Geltung auch ihr Wert in Magie und Volksmedizin beleuchtet. So die gespenstische Eule (*Striges* von Boehm), *Maus, Spitzmaus,* Nachtigall (unter dem

Stichwort *Luscinia*), *Sperber, Spinnentiere* (dabei auch Skorpion), *Storch, Taube* (alle von Steier), ferner die Steierschen Artikel *Lorbeer, Mandragoras, Mistel, Mohn, Moose, Myrtos, Skilla* (Meerzwiebel), dazu die Beiträge über *Magnet* (Rommel) und *Stab* (de Waele, vgl. unten über sein Buch). In *Maske* geht M. Bieber über das Antiquarische hinaus auch auf völkerkundliches Material ein (doch s. auch den vorzüglichen Artikel von Meuli im Handwörterbuch des Aberglaubens!).

Auf dem Gebiet des antiken Mythos bemüht sich Aly um Orientierung über die verschiedenen Theorien und Motive, gibt auch selbständige Gedanken (*Mythos*, vgl. zur Ergänzung auch seinen Artikel *Märchen*), während Wendel vortrefflich die Quellenschriften *(Mythographie)* abhandelt. Als Archäologe bespricht Lippold die Reste der antiken, mythologiereichen Bilderchroniken *(Tabula Iliaca)*, der bei der Abfassung Saxls formgeschichtliche Hypothesen (Mithras c. 3) wohl noch nicht kennen konnte; sie wären zu erörtern im Zusammenhang mit Schweitzers Ausführungen über 'Götterbild mit Figurenrahmen' (Arch. Jahrb. 1931, 228 ff.). Ohne durch Verschweigen zahlreichen Einzelartikeln über Gestalten des antiken Mythos Unrecht tun zu wollen, darf ich als mir besonders förderlich erscheinende nennen *Moira* (Eitrem), *Musai* (M. Mayer), *Medeia, Niobe, Thanatos* (Lesky), *Sphinx* (Lesky, und Herbig fürs Archäologische), *Nemesis, Telchinen, Telemachos* (Herter) Lamers Beitrag über (Athena) *Lemnia* ist dankenswert, aber zu eingehend für ein einzelnes Monument. Religionsgeschichtlich wichtige Themen allgemeinerer Art sind verarbeitet von Kornemann (*Mutterrecht* VI), Eitrem (*Tierdämonen,* weit ausgreifend in Zeiten und Geltungsbereichen, auch Märchen, Tier als Götterattribut, Nachleben mitbehandelnd; fürs Keltische ergänzt von Heichelheim), Keyßner *(Nimbus)*, Dornseiff (*Σωτήρ*), Leisegang *(Sophia*, antik und christlich, desgleichen *Logos)*, Pfister (*Katharsis* VI). Wir schließen einige Kultformen und Kultbegriffe an: zunächst den Beitrag von Kern und Hopfner über die griechischen und synkretistischen *Mysterien,* so gehalt- wie umfangreich (1209—1350), Latte *(Steinkult)*, Schwenn *(Menschenopfer)*, *νηφάλια*, *νηστεία* (Fasten und als Name für einzelne Festtage), beides von Ziehen, der auch *σφάγια* behandelt, *Milch* (Herzog-Hauser); Honig ist unter *Mel* zu finden (M. Schuster). Dem *Kultbild* widmet Val. Müller eine archäologisch und religionsgeschichtlich gründliche Untersuchung, im alten Orient einsetzend über die kretisch-mykenische Zeit zu Griechen und Römern gehend, während Möbius die *Stele* bespricht. Die Rolle der Kultbauten im Organismus der antiken Stadtanlagen kommt mehr bei Lehmann-Hartleben als bei Fabricius (beide verfaßten *Städtebau*) zu ihrem Recht. Für Kultpersonal und Kultvereine vgl. man etwa *Theoros* (dazu *Theoria*) und *Mantis* von Ziehen, *Technitai* (2473—2558) und *Μολποί* VI von Poland, *Neokoroi* von Hanell.

Ein Hinweis auf Karos wertvolle Orientierung über die *Mykenische Kultur* (VI), vgl. auch sein *Mykenai,* leite über zur Frage der Kultgeographie und Kultchronologie. Da ist bei der Verschiedenheit der Mitarbeiter naturgemäß keine gleichartige Behandlung zu erwarten. Mitunter ist die Geschichte der einzelnen Kulte einer Stadt oder Landschaft in deren allgemeine Geschichte jeweils suo loco chronologisch eingearbeitet, wofür sich natürlich vieles geltend machen läßt; ein Musterbeispiel für dies historische Erfassen ist Hiller von Gaertringens *Rhodos*artikel (V), wo aber am Schluß eine Liste der Heliospriester gegeben ist. Für den eiligeren Leser und für das Suchen nach speziellen Tatsachen ist die andere Gruppierung bequemer, Sammlung an einer Stelle, z. B. in den musterhaften Beiträgen von Ziehen (*Sparta* 1453—1525;

Theben 1492—1553). Für *Delphi* vgl. Pomtow-Schober V 61—152, für *Lokris* Oldfather, 1175—1181 das Mythologische, 1269—1280 die Religion, für Lokroi denselben 1349—1359, für *Mantinea* Bölte 1331—1344, für Nikopolis Kazarow 518—533 mit viel neuem Material aus den letzten Grabungen. Kazarow als dem besten Kenner verdankt man auch die umfängliche Darstellung der *thrakischen Religion* 472—551. In begrüßenswerter Weise verbindet Polaschek bei *Noricum* die antiken und christlichen Kulttatsachen (1015—1028).

Zur Religionsgeschichte des Synkretismus und Kleinasiens ist einiges schon in anderem Zusammenhang genannt; ich füge noch an *Taurobolia* (Oppermann), *Laisbenos* (vom selben Verfasser), *Ma* (Hartmann), *Men* (Lesky), *Mithras* (E. Wüst, dem Cumont, wie ich von ihm weiß, nicht überall zustimmen kann), *Sozon* (Weinreich); für die *Tekmoreioi Xenoi* konnte sich Ruge auf neue Mitteilungen Sir Ramsays stützen. Auf dem Gebiet der *Mantik* ist Hopfners allgemein orientierender Artikel zu nennen, *Mantis* von Ziehen ist schon erwähnt. Das Zauberwesen und Götterzwang ist Spezialdomäne von Hopfner *(Mageia* 301—393, *Λιθικά*, *Nekromantie, Theurgie)* und Preisendanz *(Nekydaimon)*, um auch hier nur die umfangreicheren Artikel zu verzeichnen. Den magischen Faden wird nicht jeder unter dem Lemma *licium* suchen (Wickert). Das Himmelsbild und Astrologie betreut als Erbe Bolls in zuverlässiger Weise Gundel *(Mond, Sternbilder* und *Sternglaube, Sternschnuppen*, dazu die einzelnen Sternbilder unter *Leo, Libra. Lyra, Sirius, Skorpios, Stephanos, Tauros)*. Von antiken Autoren auf diesem Gebiet ist *Manilius* Wageningen, *Manetho* und *Nechepso* W. Kroll als den zuständigen Spezialisten anvertraut.

Nun müßten auch eine Anzahl von literarhistorischen Artikeln über religionsgeschichtlich besonders wichtige griechische Autoren angeführt werden. Aber Beschränkung ist erforderlich. So nenne ich nur Herters *Kallimachos* V 386—452, weil hier die Zusammenfassung all des vielen neuen Materials die Sonderstellung rechtfertigt, und Nocks extra ordinem stehenden Artikel über die *θεολογία* des *Kornutos* V 995—1005.

Entsprechend bei den Römern nur Dahlmanns Varro VI 1172—1277, Weßners *Macrobius* und W. Krolls *Nigidius Figulus*, weil ihre Überholung durch eine neue Literaturgeschichte in Bälde nicht zu erwarten ist. Der starke Wandel, der die Problemstellung in der römischen Religionsgeschichte kennzeichnet (vgl. Deubners Bericht o. S. 100ff.), zeigt sich auch in der RE. Vom Altmeister und früheren Herausgeber Wissowa rühren noch her *Supplicationes, Lemuria, Luna*. Der erste Satz dieses Artikels lautet: „Gestirndienst ist der altrömischen Religion völlig fremd." Kochs Buch sucht das Gegenteil zu erweisen, und Deubner erkennt das an (a. a. O. 112 ff.). Vor Altheims Vorstoß ist Schurs *Liber pater* geschrieben. Marbach jedoch steht zu den Frankfurtern (die um *Lupercalia* gruppierten Artikel, *Manes, Sol, Mars*, für den keltischen Mars von Heichelheim ergänzt). Altheim selbst vertritt seine Auffassung im trefflichen *Minerva*-Beitrag (auch dazu fürs Keltische Heichelheim). Gegnerschaft meldet sich bei Weinstock (*Terra Mater* und Tellus), der auch *Neptunus* beigesteuert hat. Im Streit um den *mundus* steht Kroll auf Seiten von Weinstock und Rose gegen Täubler und Altheim. Kroll auch hat, offenbar für einen versagenden Mitarbeiter einspringend, den *Mercurius* bearbeitet, bezeichnet dies aber selbst als „Notartikel" (975—989, dazu Heichelheims Stoffsammlung über den keltisch-germanischen M. 982—1016). Sonst kann ich auf diesem Gebiet nur noch nennen *lustratio* (Boehm, besonders auch volkskundlich ergiebig), *lustrum* (Berve) und Heichelheims *Matres, Matronae* (2213 bis

2250) und gallorömische *Muttergottheiten*. Trauerzeiten u. dgl. findet man unter *luctus* (Kübler), Schlachtopfer unter *hostia* (Krause, 236—282).

Damit diesem Überblick über so viel positiv zu bewertende Förderung in unserm stets rüstig vorwärtsschreitenden Sammelwerk, an dem auch nichtdeutsche Mitarbeiter so dankenswert beteiligt sind, nicht ein kritisches Schwänzlein fehle, muß ich als Versager die Artikel *superstitio* und *Stoa* (philosophisch) nennen. Auch wenn man *Stuhl* und *Thron* zusammen nimmt, ergibt sich noch kein Ersatz für Klausers treffliches cathedra-Buch. Über die Lampen im Kult findet man unter *lucerna* (1585—88) Dürftiges. *Lutrophoros* genügt nicht, auch nicht *mensa* im Kult, zumal Mischkowskis Gesamtarbeit (über die Diss. s. u.) noch aussteht. Über das Antiquarische hinaus kann das religionsgeschichtlich so dankbare Thema *Stier* nicht befriedigen. Daß meinem Freunde *Menekrates*-Zeus mehr abzugewinnen war, glaube ich gezeigt zu haben. Bei Tür *(Thyra)* sollte die archäologische Behandlung religionsgeschichtlich ergänzt werden, und das ist wohl nicht nur ein Spezialistenwunsch. *Tanzkunst* ist vertreten, Tanz als magisch-religiöse Erscheinung, soweit ich sehe, noch nicht, auch nicht unter anderen Lemmata. Doch sind das Kleinigkeiten, denen andere Desiderate zuzufügen unbillig wäre. Recht und billig aber ist es, dem unermüdlichen Herausgeber und seinen Helfern zu danken für diesen wahren Thesauros!

4. Dem großen Sammelwerk mögen sich die Sammlungen verschiedener Arbeiten anschließen, die in Gestalt von Festschriften und Kleinen Schriften zum Bericht vorliegen.

a) Die vom nächsten Freundeskreis zum 70. Geburtstag **Richard Reitzensteins** vorbereitete Festschrift[1] hat der *invidus orcus* zum Epitymbion werden lassen. Das von Reitzenstein so tief durchpflügte und weit bebaute Feld der Religionsgeschichte wird nur selten betreten: von H. Fränkel (Hesiodinterpretationen), Ed. Schwartz (Über die sg. Collectio ecclesiae Thessalonicensis) und von Stroux (Augustinus). Sehr willkommen ist das von R. Reitzenstein jr. zusammengestellte Verzeichnis der Schriften des Vaters. Dem ARW. hat Reitzenstein von 1904—1930 Beiträge gegeben, die zum Wertvollsten seines Bestandes gehören; um so mehr beklagen auch wir den unersetzlichen Verlust!

Von den 20 Beiträgen der schwedischen **Festschrift für Kronprinz Gustaf Adolf**[2] berührt die Hälfte unsere Arbeitsgebiete — man sieht, wie stark Nilssons Vorbild wirkt. Ich nenne sie in systematischer Anordnung. Persson modifiziert z. T. im Anschluß an Lindquist die Lesung der spätmykenischen Schaleninschrift aus Asine, die er schon 1930 veröffentlicht hatte (nicht ohne Widerspruch zu finden). Griechische Hexameter um 1200, vokativische Anrede an Nereiden Posei-

[1] Festschrift R. Reitzenstein . . . dargebracht von Ed. Fraenkel, H. Fränkel, M. Pohlenz, E. und R. Reitzenstein, Ed. Schwartz, J. Stroux. Leipzig-Berlin 1931, B. G. Teubner. 169 S.

[2] **Corolla Archeologica** principi hereditario regni Sueciae Gustavo Adolpho (Skrifter . . . Svenska Institutet i Rom II), Lund 1932, Gleerup. VIII, 276 S. mit Porträt, 30 Tafeln, 43 Abb.

dons, das Weihgeschenk selbst redend, altepische Formen (*Ποτοιδάϝονος ἐνσί*) in einem der kyprischen Schrift ähnlichen Alphabet — das ist so aufregend, daß Sprachforscher sich mehr als bisher äußern müßten (Kretschmer, Glotta 22, 199 zweifelt, erwartet Sprache der vorgriechischen Bevölkerung, jedoch Nilsson o. S. 85 stimmt Perssons Lesung und Deutung der Inschrift als solcher zu; sein Zweifel bezieht sich auf Poseidon als Herrn des Heiligtums in Asine). Valmin behandelt die Tholos- und Tumulusgräber der mykenischen und homerischen Kultur in ihrem oft geleugneten, aber nun wohl erwiesenen geschichtlichen Zusammenhang. Hanell verfolgt die Entwicklung des griechischen Tempelhofes aus dem mykenischen Palastvorhof durch die Jahrhunderte bis zu den großen axialen Anlagen der Kaiserfora. Westholm veröffentlicht die bei den schwedischen Grabungen in Soli auf Cypern gefundenen Skulpturen aus den Sarapis-Isis-Aphrodite-Heiligtümern, die von ca. 200 v. Chr. bis ca. 300 n. Chr. reichen. Merkwürdig die weibliche Statue fig. 25 mit eigenartigem Kultgewand. Im schönen Knaben von Subiaco will Seitz den Rest einer Gruppe erkennen: Lykaon, den Achill um Gnade anflehend (P. Herrmann, Phil. Woch. 1934, 656 zweifelt). Nilsson verteidigt seine These vom Ursprung des römischen Triumphbogens aus dem hellenistischen, architravgekrönten Zweisäulenmonument als Statuenträger. Damit sind wir zur römischen Religion geführt, die in folgenden Aufsätzen noch berührt wird. Wijkström teilt die Tempel an der Piazza Argentina in Rom folgenden Gottheiten zu: A dem Mars, B (den Rundtempel) dem Hercules Custos, C den Lares permarini; der jüngste D ist mit der antiken Überlieferung nicht zu bestimmen. Säflund deutet die Porta Mugonia als porta dei sospiri, weil sie zur alten Nekropole führte, und die via sacra als den uralten Weg zu dieser Stätte, auf der die Leichenprozessionen ins „geheiligte" oder „verfluchte" Gebiet der Unterirdischen zogen. Åkerström behandelt den Lucus Curtius und seine Sagen. Endlich Danielson führt an Hand von Annius von Viterbos Gründungsgeschichte Roms (1498) in die krause Gelehrsamkeit der alten Humanisten, wo Ianus = Noah ist und Saturnus vor Ninus-Juppiter flieht, um über die Aboriginer in Latium zu herrschen.

Aus dem Bestand der voluminösen **Festschrift für Ramorino**[1] kann nur namhaft gemacht werden, was religionsgeschichtlichen Fragen gilt. Luria untersucht in methodisch klärender Weise ein vielverbreitetes Mythenmotiv (Oedipussage u. sonst.): der alte König und der junge Prinz (in irgendeinem Verwandtschaftsverhältnis), der ihn einmal ermorden soll und den er deshalb fernhält; Rückkehr, Königsmord, Ehe mit Frau

[1] Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino (Pubblicazioni della Università Cattolica de Sacro Cuore, Ser. IV vol. VII). Mailand [1927], Società editrice 'Vita e Pensiero'. XXIV, 707 S. mit einer Photographie.

oder Tochter des Königs. In der bei Herodot so häufigen Wortwiederholung erkennt Tolstoi Spuren des volkstümlichen Erzählungsstils, den er mit folkloristischen Parallelen belegt. Snyder erklärt einige kunstmythologisch interessante Sarkophagdarstellungen. Mesk gibt gute Beobachtungen über die Prosa- und Vershymnen des Aelius Aristides (vgl. dazu unten). Fehrle beschäftigt sich mit den bekannten Zaubersprüchen und andern Beispielen von altem Volksglauben bei Varro r. r. I 2, Budimir mit der Fortuna Viscata, Campadonico mit der Götterhandlung und der Rolle des Fatums in der Aeneis. An eine Stelle der Anastasia-Apokalypse anknüpfend erläutert Radermacher ein mythisches Bild. Galdi gibt Beiträge zu Tertullian und Cyprian, und über St. Ambrosius und Al. Manzoni spricht Salvadori unter dem Motto: „Ubi Petrus ibi Ecclesia".

Greifswalder Freunde haben **Viktor Schultze**[1] zum 80. Geburtstage eine Festgabe dargebracht, in der gemäß dem eigenen Lebenswerk des Jubilars — dessen Schriften W. Menn bibliographisch verzeichnet — Christentum und Antike im Vordergrund stehen. Deissner stellt zwei wichtige Ausprägungen des antiken religiös-sittlichen Lebens, die mystische Frömmigkeit der Mysterienkulte und ähnlicher Kreise und die ethische Denkweise der Stoa und des (edleren) Kynismus bzw. die auf beiden Gebieten ausgebildete Art der „Seelentechnik" im Vergleich mit der seelischen Haltung des Christentums dar: die Verschiedenheiten überwiegen. Gegenüber v. Sybel, Wickhoff und Strzygowski erkennt H. W. Beyer durchaus an, daß die altchristliche Kunst ein Stück der Antike ist, teil hat am neuen spätrömischen Kunstwollen und in vieler Hinsicht dem Osten verpflichtet ist, aber daß in ihr doch ein Eigenes liegt: „der in Gestalt, Handlung und Symbol gegebene Inhalt, seine klare Prägung auf die Herausstellung des Wesentlichen durch Auswahl, Aufbau und Formung und das Wissen um die Aufgabe, durch die notwendige Gebrochenheit des irdischen Ausdrucks auf das Ewige hinzuweisen, machen das Wesen christlicher Kunst aus." J. Keil behandelt an Hand einiger Monumente die Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike in Ephesos; im 4. Jahrh. beginnt der Endkampf, aber erst die Johanneskirche justianischer Zeit ist der ragende Markstein der neuen Epoche.

Die speziell das Christentum angehenden Beiträge kann ich nur aufzählen: Hermann, Gehorsam und ewiges Leben im Joh.-Evang.; Bauernfeind, Fürbitte angesichts der „Sünde zum Tode"; v. d. Goltz, Bildsprache (gemeint ist Symbolik) und kirchliches Handeln; Dahlmann, Geburtskirche in Bethlehem; Jeremias, Höhlenbaptisterium

[1] Von der Antike zum Christentum. Untersuchungen als Festgabe für V. Schultze . . . dargebracht von Greifswalder Kollegen. Stettin 1931, Fischer u. Schmidt. 215 S. Mit 27 Tafeln und Textabb.

bei Jerusalem; Laag, Coemeterialbasilika von Tarragona. Pernices rein profan-archäologischer Aufsatz zum Alexandermosaik fällt aus der sonst so einheitlichen Festgabe heraus, während der kunstgeschichtliche von Schmitt über Caspar David Friedrich und die Klosterruine in Eldena ein wundervoll gestaltetes Stück romantischen Christentumserlebnisses vergegenwärtigt (denn es war doch nicht nur ein heimatliches „Landschaftsmotiv").

b) **U. v. Wilamowitz**[1] nahm den Vortrag über die griechische Religion in die 4. Aufl. seiner Reden nicht mehr auf, er plante offenbar bereits sein großes Buch. Aber sonst steht vieles in ihr, was man auch für religionsgeschichtliche Fragen nutzbringend liest: sehr fein die Plauderei über den Musenberg und religiöses Naturerleben. Neben den Pindar- und Bakchylidesaufsätzen des ersten und dem *γνῶθι σαυτόν* des zweiten Bandes ist namentlich zu nennen die ausgezeichnete Würdigung hellenistischer Religion, die man aus den Aufsätzen über Kallimachos' Demeterfest, über Daphnis, Adonis, Kleanthes Zeushymnos und über Panaitios gewinnt. Neu ist das einzige dem Christentum geltende Stück: „Die Verklärung Christi" (gegen Ed. Meyer und Harnack, anknüpfend an Wrede und Wellhausen).

Anders als H. Usener war **F. Buecheler**[2] nicht von einem ursprünglichen Trieb zu religionsgeschichtlichen Fragen gedrängt worden. Aber ernst genommene Pflicht philologischer Sachinterpretation führte ihn doch oft dazu, öfter als man zunächst annehmen möchte. Das zeigt sich gerade in den letzten zwei Bänden seiner Schriften, die Hense und Lommatzsch sorgsam ediert haben. Der Hauptteil entfällt naturgemäß auf römisch-italische sacra, weil die Edition etwa des abellanischen Cippus, einer oskischen Bleitafel oder eines altitalischen Weihgedichts dazu nötigte. Aber auch zu Themistios, Ps.-Plutarch und Philon, zur Paraphrase eines orphischen Gedichtes über den Raub der Proserpina, zu Gottmenschenenkomien (III 240ff.), zu den Apologeten Aristides und Justin, zu Kürzungen der nomina sacra, ja zu dem gegen eine vorlaute Konjektur zu sichernden Beinamen *ἀνάργυροι* für Kosmas und Damian hat er doch immer Treffendes zu sagen. Und wie mancherlei steht in den bescheiden betitelten „Coniectanea"! All das in 243 Beiträgen oft geradezu verborgene Material erschließt bequem Bickels Sachregister unter „Aberglaube, Kultgebräuche, Religion und Mythos, Zauber".

---

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Reden und Vorträge, 4. umgearbeitete Aufl. Berlin 1925, Weidmann. Bd. I: X, 384 S.; Bd. II: 298 S.

[2] Fr. Buecheler, Kleine Schriften II. III, Leipzig-Berlin 1927, 1930. VI, 518; VI, 439 S.

5. Wenn ein Gelehrter wie **Geffcken**[1] eine Griechische Literaturgeschichte schreibt, ist von vornherein zu erwarten, daß er in denjenigen Abschnitten, die zu religionsgeschichtlichen Ausblicken zwingen, Eigenes und Beachtliches zu sagen weiß. Das ist in dem mir einzig vorliegenden Teil auch durchaus der Fall (9 ff., 58 ff., 66 ff., vieles in den Kapiteln über die Tragödie und im Anmerkungsband). Ein gewisses Übergewicht war dadurch über die (im Literaturverzeichnis sonderbarerweise nicht genannte!) Christ-Schmidsche Literaturgeschichte gegeben. Aber wenn, aufs Ganze gesehen, ein englischer Kritiker meinte: „the possessor of Christ-Schmid will not find himself handicapped by the lack of Geffcken", so hat **Schmid**[2] nun seinerseits in der völligen Neufassung Geffcken unweigerlich überholt. In der durchgehenden Einordordnung der hellenischen Literatur in die Gesamtheit des geistigen und kulturellen Lebens ist hier ein Höhepunkt erreicht, und gerade nach der religionsgeschichtlichen Auswertung hin ist der Fortschritt außerordentlich. Ob es sich um die religiöse Lage bei Homer, Hesiod, Pindar, Tragikern oder wen immer handelt, überall beobachtet der Leser klare Stellungnahme, tiefes Verständnis, sicheres Urteil und erhält aus Quellenmaterial wie Literaturhinweisen eine nicht hoch genug einzuschätzende Hilfe geleistet. Auch die Darstellung selbst zeigt tiefes Ethos und eindrucksvolle Haltung. Es ist die international führende Leistung geworden.

Während **Jakob Burckhardt**[3] in seinen kulturgeschichtlichen Werken der griechischen und spätantiken Religion einen großen Raum zugewiesen und in der Bewertung beträchtliche Selbständigkeit bewiesen hatte, ist **W. Ottos**[4] Forschungsbericht mehr für den kulturgeschichtlichen Rahmen, in dem die Religion des Altertums sich darbietet, als für diese selbst ertragreich; denn wie die Geistes-, so wird auch die Religionsgeschichte (bewußtermaßen) mehr beiläufig berührt. Mittels des Registers ist das Material leicht zu erfassen. Gegen Ottos These, daß die römische Kaiserzeit dem Kulturbegriff des „Hellenismus" nur

---

[1] J. Geffcken, Griech. Literaturgeschichte I: Von den Anfängen bis auf die Sophistenzeit (Bibl. d. klass. Altertumswiss. IV), Heidelberg 1926, Winter. Textband XII, 328 S., Anmerkungsband VIII, 317 S.

[2] W. Schmid, Geschichte der griech. Literatur, 1. Teil: Die klassische Periode, 1. Bd.: Die griech. Lit. vor der attischen Hegemonie. 2. Bd.: ... in der att. Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik. (Handb. d. Altertumswiss. VII 1, 1. 2). München 1929, 1934. XVI, 805; XII, 781 S.

[3] Dankenswerte Neudrucke von J. Burckhardts „Griechischer Kulturgeschichte", zusammengefaßt und hrsg. von R. Marx (in 3 Bänden) und seiner „Zeit Konstantins des Großen", hrsg. von E. Hohl, erschienen bei A. Kröner, Leipzig (Kröners Taschenausgabe Bd. 58—60 und Bd. 54).

[4] W. Otto, Kulturgeschichte des Altertums. Ein Überblick über neue Erscheinungen. München 1925, Beck. X, 175 S.

als Unterabschnitt einzurechnen sei, ließe sich gerade von seiten der religiösen Lage hier nicht allzuviel einwenden; aber die sonstigen Bedenken gegen diese Zusammenfassung des Jahrtausends von Alexander d. Gr. bis zu den Arabern als „Hellenismus", die z. B. Wilcken, DLZ. 1925, 1530ff. geäußert hat, sind doch m. E. durchschlagend.

Von der allgemeinen „Literatur über" wenden wir uns den Quellensammlungen zu (Ausgaben einzelner Autoren oder Inschriftensammlungen, Papyri sowie literarhistorische Spezialliteratur wird nach Möglichkeit in den späteren Abschnitten systematisch eingereiht). Da nenne ich als Gabe hohen Wertes **Jacobys** Historikerfragmente.[1] Lang vorbereitet und ausgereift, liegen abgeschlossen vor die Sagenzeit in Bd. 1, also etwa Hekataios, Pherekydes und andere alte Genealogen, die hellenistischen mythographischen Sammler wie Konon, und die unzuverlässigen Gesellen wie Herodoros, Dionysios Skytobrachion, Palaiphatos. Als Anhang kommt Euhemeros, leider ohne Kommentar, während alles andere von Jacoby auch erläutert ist; schon dadurch, wie überhaupt in jeder Hinsicht, ein großer Fortschritt über die alten HGF. Man versäume nicht, zu I die Addenda in II heranzuziehen. Hesiod, der vor das Ganze gestellt werden könnte, hat Jacoby als Divertimento zwischen den Frustula der Historiker für sich ediert (s. u.). Bd. II bringt auf über 2000 Seiten in Text und Kommentar die ganze Universalhistorie mit Männern wie Ephoros, Duris, Poseidonios, die Spezialgeschichten eines Theopomp, Kallisthenes nebst den ganzen Alexanderhistorikern, die Schilderer der Diadochen und Kaiserzeit, in Autobiographie und Memoirenliteratur alle Reste, in den Chroniken die Reihe vom Marmor Parium über Apollodor bis auf Porphyrius. Ein gewaltiger Stoff, dessen Wichtigkeit für weite Strecken der griechischen und hellenistischen Religion — man denke nur an Herrscherkult, Synkretismus u. dgl. — auf der Hand liegt. Und Jacobys grundgelehrter, mit Literaturnachweisen ausgestatteter Kommentar läßt einen, auch wenn man ihn für religionsgeschichtliche Einzelheiten befragt, fast nie im Stich. Eine Leistung von bleibendem Wert!

Aus Clemens Sammlung der Fontes Historiae Religionum habe ich nur das Schlußbändchen der von **Hopfner**[2] vereinigten Quellen zur ägyptisch-hellenistischen Religion anzuzeigen, das die Byzantiner von Malalas ab und Nachträge bringt und mit über 100 Seiten Register das Ganze bequem benutzbar macht. Die Fragmente des für ägyptische Religion, Geschichte, Schrift, aber auch für allerlei Paradoxa

[1] F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker I (Genealogie und Mythographie), II (Zeitgeschichte), Berlin 1923—1929. X, 536 + 7; X, 1257, 884 S.

[2] Fontes historiae religionis Aegypticae coll. Th. Hopfner p. V (Font. hist. rel. II 5). Bonn 1925, Marcus u. Weber, S. 711—932.

und Vegetarismus (s. u. Haußleiter) interessierten Chairemon, der Neros Lehrer gewesen war, sammelt **Schwyzer.**[1] Nicht ein wissenschaftliches, sondern ein pädagogisches Ziel setzte sich **Kleinknechts** in Gemeinschaft mit Kittel-Weinreich ausgearbeitetes *ΠΑΝΘΕΙΟΝ*[2], eine für Theologen im griechischen Ergänzungskurs gedachte, aber auch für Seminarübungen zur griechischen Religion brauchbare Sammlung religiöser Texte von Homer bis in die Spätantike. Mit Absicht sind Stücke aufgenommen, die in Nilssons und Lattes schon früher angezeigten Teilen aus Bertholets religionsgeschichtlichem Lesebuch deutsch gegeben sind. Dank der Güte A. D. Nocks kann ich nachträglich auch noch auf die ziemlich umfängliche Anthologie von religiösen Stücken von Homer bis auf Alexander hinweisen, die **Cornford**[3] in englischer Übersetzung darbietet. Voraus geht eine Einführung in die griechische Religion, in der wie in den Textproben der Nachdruck auf der Hochreligion liegt, daher wenig Epigraphisches aufgenommen ist. Vereinzelt ist auch nachalexandrinisches und römisches Material aufgenommen.

Einige Inschriftensammlungen werden, wie gesagt, in späteren Abschnitten bei der Kultgeschichte eingereiht. Hier aber sei eines Hilfsmittels gedacht, das den epigraphischen Zuwachs an Quellen griechischer Religionsgeschichte leicht erfassen läßt, dank der Bemühung von **Hondius**[4] und seines internationalen Mitarbeiterstabes.

Für die papyrologischen Quellen sind wir, wie schon im letzten Bericht betont, **Preisigkes**[5] Wörterbuch verpflichtet, das nunmehr vollendet ist. Mit Kießlings Hilfe ist der alphabetische Teil im zweiten Band zum Abschluß geführt; er hat die Artikel *φυλάσσω—ὤχρα* ausgearbeitet. Vom dritten Band sind uns die systematisch angeordneten Gruppen Herrschertitulaturen, Monatsnamen, Beamten- und Ehrentitel und namentlich auf S. 369—407 das lexikalische Material für heidnischen Kultus, Götter, christlichen Kult die wichtigsten.

---

[1] H. R. Schwyzer, Chairemon (Klass. Philol. Studien 4). Leipzig 1932, Harrassowitz. 110 S.

[2] *ΠΑΝΘΕΙΟΝ*, Religiöse Texte des Griechentums, in Verbindung mit G. Kittel u. O. Weinreich hrsg. v. H. Kleinknecht. Stuttgart 1929, Kohlhammer. XVI, 115 S.

[3] F. M. Cornford, Greek Religious Thought from Homer to the age of Alexander. London 1923, Deut. XXXV, 252 S.

[4] I. I. E. Hondius, Supplementum epigraphicum Graecum, Bd. 3—7, Leiden 1929—1934, Sijthoff. 163, 163, 40, 160, 180 S.

[5] F. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden mit Einschluß der griech. Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten. Mit einem Nachruf von O. Gradenwitz hrsg. v. E. Kießling. I 3 (Sp. 641—860), II (IV, 782 Sp.), III (VI, 426 S.). Berlin 1925—1931, Selbstverlag der Erben, Gr. Preisigke, Berlin-Steglitz, Bergstr. 71 a I.

Unter den für religionsgeschichtliche Arbeit hilfreichen Lexika darf auch **Suidas** genannt werden, der, wohl selbst byzantinischer Mönch, sich in der Auswahl seines Stoffes anerkanntermaßen auch durch theologische Interessen hat bestimmen lassen (Adler, RE. IV A 681). Wir verdanken die neue Ausgabe **Ada Adler**[1], die eine hervorragende Leistung damit vollbracht hat. Mit dem doppelten Apparat der Quellenstellen und Ausschreiber des Suidas läßt sich auch die Parallelüberlieferung gut erfassen, und über Suidas' Arbeitsweise hat die Herausgeberin in der RE. a. a. O. alles Erforderliche gesagt.

Als letztes Stück wäre hier zu verzeichnen **Kittels**[2] im Bunde mit vielen Fachgenossen bearbeitetes Wörterbuch zum Neuen Testament, das ja die religiöse Begriffsgeschichte des urchristlichen Wortmaterials auf dem jüdischen und griechisch-paganen Sprachgut aufbaut. Da aber die besondere Sehweise dieser bedeutsamen Arbeitsgemeinschaft zusammenstimmt mit gewissen Strebungen in der heutigen Religionswissenschaft, die erst im Abschnitt über „Antike und Christentum" charakterisiert werden können, so genüge vorerst die bibliographische Nennung eines auch für Philologen völlig unentbehrlichen Arbeitsmittels.

II. GESCHICHTE DER GESAMTANTIKEN UND DER GRIECHISCHEN RELIGION

6. **Wide-Nilssons**[3] bewährte Gesamtskizze, über deren Art oben Bd. 23, 53f. gesprochen wurde, ist neu durchgesehen und namentlich in den letzten Abschnitten ergänzt worden.

Aus Vorlesungen über allgemeine Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät in Graz ist das Lehrbuch von **Michelitsch**[4] hervorgegangen, in dem ca. 50 Seiten den Griechen und Römern einschließlich des Synkretismus gewidmet sind, nicht ohne manche Mißverständnisse im einzelnen und aufs Ganze gesehen hinter dem zurückbleibend, was z. B. von Turchi in einem ähnlichen Werk erreicht war. Über die anderen Teile wage ich kein Urteil.

6. Die einzige neue, in der Berichtszeit erschienene Gesamtdarstellung der griechischen und römischen Religion, die im

[1] Suidae Lexikon ed. Ada Adler, I—III. Leipzig—Berlin 1928, 1931, 1933, B. G. Teubner. XXXII, 549; XII, 740; XIV, 622 S. Die hier nicht genannten Teile sind schon teils erschienen, teils vor dem Erscheinen.

[2] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. In Verbindung mit ... (39 Namen) hrsg. v. G. Kittel. I (α—γ), II (δ—η), III Lief. 1—7 (Θαμάρ—καθίστημι). Stuttgart 1933—36, Kohlhammer. XII, 24*, 793 S.; XII, 958; 448 S.

[3] S. Wide und M. P. Nilsson, Griechische und römische Religion (in: Gercke-Norden, Einführung in die Altertumswissenschaft II[4] Heft 4). Leipzig-Berlin 1931, B. G. Teubner. II, 101 S.

[4] A. Michelitsch, Allgemeine Religionsgeschichte. Graz 1930, Styria. XV, 931 S.

Sinne Albrecht Dieterichs philologische und vergleichend religionswissenschaftliche Methode bewährt, rührt von **Pfister**[1] her. Sie verknüpft in origineller Weise Systematik und Forschungsbericht, nachdem sie in zwei Einleitungskapiteln über Ziel und Methode sowie hierfür einschlägige Literatur kritisch den Boden bereitet hat. Dann folgen, als organisches Werden betrachtet, die Epochen der antiken Religionsgeschichte von der kretisch-mykenischen Zeit ab bis zur römischen. Eingegliedert sind systematische Kapitel über Gottesvorstellung, Mythos, Kult, Aberglaube und Magie, während dasjenige über Lokalkulte, weil das ganze Mittelmeergebiet umfassend und mit dem Westen schließend, den Übergang zum letzten Kapitel, dem der römischen Religion bildet. Es ist billig, sich etwa am häufigen „Orendismus" und „orendistisch" zu stoßen (was ja gerade die tun, die sich nicht die Mühe nehmen, über das Wesen solcher religionsgeschichtlicher Terminologie sich zu informieren). Gewiß könnte statt *orenda* auch *δύναμις* oder *ἐνέργεια* gesagt werden, aber weder Dynamik noch dynamistisch noch Energie wäre terminologisch verwendbar. Der Blick für die Hochreligion fehlt doch Pfister gewiß nicht, nur ist diese bisher doch so überwiegend im Vordergrund der antiken Religionsgeschichten gestanden, daß gewissermaßen eine pädagogische Unterstreichung der anderen Wesensseiten notwendig war. Für deren Verständnis ist ethnologisch-volkskundliche Schulung unentbehrlich, vergleichendes Verfahren unerläßlich. Das kann gewiß dazu führen, und hat Pfister wohl auch hie und da dazu verführt, individuelle Unterschiede zugunsten eines gemeinsamen Untergrundes zu übersehen oder Wertunterschiede nicht zu betonen. Aber andererseits wird das Bestreben nach Differenzierung, Bewerten des Unterscheidenden doch erst dann fruchtbar, wenn man erst einmal das Allgemeinsame, Verbindende erkannt hat und Sonderentwicklungen aus dem spezifischen Wesen z. B. des Griechentums oder Christentums davon absetzen kann. So sollte das Buch nicht nur nachgeschlagen, sondern vor allem in seinen klar aufgebauten und präzis definierenden systematischen Abschnitten namentlich von denen gelesen werden, die meinen, für das Verständnis antiker Religion genüge es, griechisch-lateinische Quellen humanistisch traktieren zu können. Im allgemeinen gilt ja wohl der Satz, daß der Autor eines großen philosophisch-geschichtlichen Werkes etwas von Philosophie als solcher, einer Geschichte der griechischen Sprache etwas von allgemeiner Sprachwissenschaft und Sprachpsychologie, ihren Phänomenen, Gesetzen und besonderen Methoden verstehen sollte, ansonsten

[1] F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft, Darstellung und Literaturbericht 1918—1930 (Bursians Jahresberichte 229). Leipzig 1930, Reisland. VII, 424 S. (Vgl. auch oben Bd. 28, 319.)

man Gefahr laufe, das Unternehmen mit unzureichendem Rüstzeug anzufassen und beispielsweise Umwelt und Außensicht Platons schön zu beschreiben, aber den innersten Kern, den Philosophen, einem schuldig zu bleiben. Daß die Archäologie ohne Kunstwissenschaft nicht auskommt, ist allmählich begriffen, in der Literaturgeschichte ist das Entsprechende im Werden, aber bei der Religion der Griechen genügt, scheint es, „griechisch" noch immer. Daß einer das religionsgeschichtliche Rüstzeug, das er besessen hat, wegwirft zugunsten ahnungsvoller Ergriffenheit (oder vielleicht auch nur gute alte Methode gegen neueste Kulturmorphologie eintauscht?), ist ein Sonderfall, der mir nicht vorbildlich erscheint. Es wird auf derlei Fragen im weiteren Bericht noch zurückzukommen sein.

DIE FORSCHUNGEN VON J. WINTHUIS ÜBER DAS ZWEIGESCHLECHTERWESEN

VON *FRIEDRICH PFISTER* IN WÜRZBURG

Seit vier Jahren schien dem Fernerstehenden der Streit zwischen Winthuis und dem Anthroposkreis, wenigstens in der Öffentlichkeit, beigelegt, und als gegen Ende des vorigen Jahres ein neues Buch[1] des inzwischen in Innsbruck Habilitierten erschien, wurde man in dieser Ansicht bestärkt, da es mit keinem polemischen Anhang belastet war, vielmehr in einem Punkt sogar eine Annäherung an die Gedankengänge jenes Kreises zeigte. Aber aus dieser Ruhe wurde man jäh durch eine weitere Schrift[2] herausgerissen, die bald darauf den Kampf wieder aufnahm. — Wegen des hohen Wertes der Winthuisschen Forschungen muß auf sie hier näher eingegangen werden, und da sein Kampf gegen den Anthroposkreis die Gegenwartslage der Religionswissenschaft von einer Seite her hell beleuchtet, kann auch dieser hier nicht ganz beiseite gelassen werden. Doch beschränke ich mich bei letzterem auf eine knappe Darlegung der Geschichte dieses Streites, ohne dabei sämtliche Auslassungen, die sich zudem noch in zahlreichen Tageszeitungen zerstreut finden, namhaft zu machen.

Im Jahre 1928 erschien als Band 5 der von Thurnwald herausgegebenen Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie das Buch von Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern

[1] J. Winthuis, Mythos und Kult der Steinzeit. Versuch einer Lösung uralter Mythosrätsel und Kultgeheimnisse. Stuttgart 1935, Strecker u. Schröder. XVI, 296 S. Geb. RM 16.—.

[2] J. Winthuis, Mythos und Religionswissenschaft. P. W. Schmidts „Methodologisches" untersucht auf Wurzelkrankheit. Im Selbstverlag des Verfassers, Moosburg (Oberbayern) 1936. III, 161 S. Mit Porto RM 2.70.

und anderen Völkern. Lösungsversuch der ethnologischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens.[1] Es wurde sogleich von dem Religionshistoriker Jos. Schnitzer im Unterhaltungsblatt der Voss. Ztg. vom 18. Dez. 1928 warm begrüßt, und dieser Gelehrte warf sogleich bereits die Frage auf, die später noch eine Rolle spielen sollte: „Lassen sich übrigens nicht Spuren einer ursprünglichen Doppelgeschlechtlichkeit schon in der Bibel, im Talmud, bei den alten Indern, Persern, Babyloniern und selbst bei Plato nachweisen?" Ferner trat in der Literar. Beilage des Bayerischen Kuriers vom 18. Februar 1929 Thurnwald für W. ein, indem er „die große Bedeutung der Arbeit" hervorhob, die darin bestehe, „daß W. vom Standpunkt der Eingeborenen aus wirklich ihre Denksymbolik zu durchleuchten versuchte, und zwar in gewiß richtiger Weise", und in der Frankf. Ztg. vom 28. Aug. 1929 sagte ich eine „lebhafte Diskussion" voraus, die dies Buch hervorrufen werde, da „diese neuen Resultate den Lehren solcher Forscher widersprechen, die vom grünen Tisch aus, etwa von Wien oder Rom aus, die Gewohnheiten und Anschauungen der Primitiven bestimmen wollen." Inzwischen war auch der Angriff tatsächlich eröffnet worden, und zwar, wie zu erwarten war, vom Wiener Anthroposkreis aus, als dessen Vorkämpfer zunächst Dr. Walk in der Wiener Reichspost vom 27. Jänner und 17. März 1929 auftrat. Gegen diesen wandte sich der Afrikanist W. Wanger[2] in der Literar. Beilage der Augsburger Postzeitung vom 25. Sept. 1929, dem Walk ebd. im November antwortete. In der Berliner Germania vom Sept. 1929 Nr. 19 verdächtigte J. Peters W. als Anhänger der Freudschen Psychoanalyse und als „Evolutionisten", wie ihm schon Walk „Pansexualismus" vorgeworfen hatte. Eine Erwiderung Wangers wurde von der Germania nicht aufgenommen.[3]

Nun erschienen auch die ersten Besprechungen in wissenschaftlichen Zeitschriften, so die von Schnitzer, Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Soziol. 1929, 212 ff. und von Speiser, Schw. Arch. f. Volksk. 29 (1929) 70 ff., beide in anerkennendem Sinn, und Siegfr. Passarge[4] wandte die Ergebnisse der W.schen Forschungen auf die alttestamentliche Überlieferung an. Aber auch der Anthropos selbst trat jetzt in den Kampf ein, und er ließ bereits durch Walk in der Augsb. Postztg. vom 13. Nov. 1929 dies Ereignis ankündigen, wonach gleich zwei Missionare sich mit W. auseinandersetzen würden. Diese Besprechungen er-

[1] Vgl. die ausführliche Besprechung von F. R. Lehmann, ARW. 29 (1921) 144 ff.

[2] Sein Aufsatz ist auch abgedruckt bei Winthuis, Einf. in die Vorstellungswelt primitiver Völker S. V ff., wo es aber fälschlich 25. XII. 29 heißt.

[3] Er steht jetzt bei Winthuis, Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen S. V ff.

[4] Passarge, Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem, 1929.

schienen von Missionar P. Gerhard Peekel (Anthr. 24 [1929] 1005 bis 1072) und P. Jos. Meier (Anthr. 25 [1930] 75—135), denen sich er selbst, das Haupt der Schule von St. Gabriel, anschloß (Anthr. 26 [1931] 55—98); so war in dieser Zeitschrift ein Raum fast so groß wie der, den das Buch selbst umfaßte, gegen dies Buch zur Verfügung gestellt worden, und dazu kamen noch verschiedene „Erklärungen" über „Vernichtung von Manuskripten" (Anthr. 25 [1930] 1085—1088) oder sonst persönlicher Art (Anthr. 26 [1931] 950—951), zum Teil mit der Androhung gerichtlicher Klage geschmückt (Anthr. 26 [1931] 323 bis 324). Selbstverständlich setzte sich W. hiergegen zur Wehr, zunächst gegen Peekel in seiner Schrift[1]: Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt (Beilage zur Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Soziol. 6, 1930). Dann erschien sein Buch: Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker. Neue Wege der Ethnologie, 1931, in welchem er sich (im 2. Teil des Werkes) mit P. Meier auseinandersetzte.

Daß dieser Kampf durchaus nicht auf wissenschaftliche Fragen beschränkt blieb, ist bereits angedeutet und war auch zu erwarten bei einem Gegner, von dem schon vor über 20 Jahren ein bedeutender Ethnologe[2] sagte, daß in ihm „noch ein Rest von dem geistlichen Terrorismus" steckte, „der aus dem Mittelalter stammt". Diese Kampfesweise zusammen mit dem von W. gegen die Schriftleitung des Anthropos erhobenen Vorwurf der Vernichtung von Manuskripten, gegen den P. W. Schmidt nur eine gewundene Erklärung abgeben konnte (Anthr. 25 [1930] 1085 ff.), berechtigte schließlich zu dem Urteil[3]: „Damit scheidet wohl P. W. Schmidt endgültig aus der Schar der wissenschaftlichen Forscher aus", ein Urteil, das von Passarge[4] in einem „Offenen Brief" noch unterstrichen und weiter begründet wurde. Die Entgegnung Schmidts[5] und seiner Freunde[6] haben hieran nichts zu ändern vermocht, und daß man auch auf katholischer Seite von ihm abrückte, zeigen die „Fragen an Pater W. Schmidt in Sachen des Dr. J. Winthuis", die „von einem katholischen Theologen" in der Literar. Beilage zur Augsb. Postztg.

---

1 S. hierzu auch K. Th. Preuß, DLZ. 1931, 2141 ff.

2 Georg Friederici, Pater W. Schmidt S. V. D., der Redakteur des „Anthropos", Meine Antwort, 1914.

3 Pfister, Religion der Griechen u. Römer, 1930, 47.

4 Passarge, Dr. Winthuis und der Anthroposkreis. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Pater W. Schmidt in Mödling-Wien, 1931.

5 P. W. Schmidt, Randbemerkungen zu Prof. Dr. S. Passarges „Offenem Brief an Herrn Prof. Dr. W. Schmidt", 1931. Hiergegen der Einblattdruck Passarges: Antwort auf die „Randbemerkungen" von Pater Schmidt, Febr. 1932.

6 Anton Böhm, Schönere Zukunft vom 6. Dez. 1931 S. 222 f. und vom 10. Jan. 1932 S. 338; Anonym., Augsb. Postztg. 18. Nov. 1931; s. auch Winthuis ebd. 25. Nov. 1931.

vom 16. März 1932 gestellt wurden.[1] Und nun nach vier Jahren kommt die wissenschaftliche Auseinandersetzung von W. mit Schmidt selbst, nachdem er es zuvor nur mit den Vorkämpfern Peekel und Meier zu tun hatte. — So stellt sich der Verlauf dieses Streites dar, wobei ich die Denunziationen, Klagen vor dem geistlichen Gericht, Vorwurf der Häresie u. a., wovon in dieser Literatur des öftern die Rede ist, ganz beiseite gelassen habe. — Das Wesentliche ist für uns: Was hat Winthuis wissenschaftlich geleistet?

W. war in den Jahren 1902—1914 bei dem Südseestamm der Gunantuna auf der Gazelle-Halbinsel in Neupommern als Missionar tätig, und er lernte ihre Sprache so vollkommen, daß er sie nicht nur völlig beherrschte, sondern auch in ihren Geist völlig eindrang. Dadurch lernte er an der Quelle das primitive Denken kennen und konnte auch wertvolles Material über Gesänge, Tänze, Feste usw. der Gunantuna sammeln. In seinen Arbeiten verwendet er auch das von andern Feldforschern zusammengetragene Material, insbesondere von Strehlow über die Zentralaustralier, aber in der Ausdeutung kommt er auf Grund seiner Kenntnis des primitiven Denkens zu ganz anderen Ergebnissen als diese. Denn er entdeckte eine, wie er es nennt, „Symbolsprache", zunächst bei den Gunantuna, dann auch bei den Zentralaustraliern, und seine Forschungen, die zunächst auf die Gunantuna beschränkt waren, erweiterten sich auf das primitive Denken überhaupt. Ich stelle nun zunächst die Hauptergebnisse seiner Forschungen hier zusammen.

1. Im Denken der Primitiven herrscht das Sexuelle durchaus vor; man kann geradezu von einer weitgehenden Sexualisierung ihres Weltbildes sprechen; ihr Denken ist völlig auf das Geschlechtliche eingestellt.

2. So denken sie auch bei an sich harmlosen Wörtern vielfach sofort an etwas Geschlechtliches, so etwa bei den Wörtern für Auge, Mund, Ohr, Höhle usw. an vagina, bei Nase, Zunge, Lanze, Tragstock usw. an membrum virile. Sie haben eine „Bildersprache" ausgebildet, und so enthalten ihre Gesänge und ihre Mythen einen „exoterischen" Sinn, wie ihn die Worte an sich geben, der für uns Europäer oft unverständlich, oft auch belanglos, zusammenhangslos oder töricht ist, und einen „esoterischen" Sinn, der jedem Eingeborenen verständlich ist, da er die Bedeutung der Bildersprache und der Metaphern kennt. Dieses Vorhandensein eines bildlichen, esoterischen Sinns ist den Forschern bisher verborgen geblieben, und W. sucht ihn durch eine genaue Einzelbesprechung vieler der von Strehlow aufgezeichneten, aber von ihm in ihrem richtigen Sinn nicht verstandenen Mythen und Kultgesängen zu enthüllen. Auch hier handelt es sich durchweg um geschlechtliche Dinge, um den actus generationis, die immer wiederholte schöpferische Betäti-

[1] Dagegen W. Schmidt, Augsb. Postztg. 1932 Nr. 17.

gung des Zweigeschlechterwesens, für die die Bildersprache Tausende von Bildwörtern als für den Hauptgedanken dieser Mythen und Lieder enthält.

3. Dieses Zweigeschlechterwesen ist zugleich das höchste Wesen der Australier, aber zugleich auch der eine und einzige Gott, den sie kennen; denn die Namen der „verschiedenen“ Totemgötter, die in den Mythen und Gesängen vorkommen, sind nur Bildwörter für dieses eine Urwesen. So bekennen sich also die Australier zu einem Monotheismus, zum Glauben an einen einzigen persönlichen Gott, der zugleich Zweigeschlechterwesen ist und als Schöpfer durch den actus generationis alles einzelne erschafft. Zweigeschlechterwesen sein bedeutet eben im ewigen Zustand des Schöpfungsaktes sich zu befinden.

4. Und diesen ewigen Zustand des actus zu erlangen, d. h. selbst ein Zweigeschlechterwesen zu werden, darauf ist der Sinn des Menschen als auf das höchste Ideal gerichtet. Aber dies bedeutet für ihn nur, den ursprünglichen Zustand wieder zu erreichen. Denn in der Urzeit waren auch die Menschen androgyn, dann wurden sie in zwei Teile, einen männlichen und einen weiblichen, gespalten, und ihre Sehnsucht ist es nun, diesen Urzustand wiederherzustellen. Und diesem Zweck dienen die Kulte und Initiationsriten. Wegen der Entweihung dieser Kultgeheimnisse waren die androgynen Menschen der Urzeit von dem Urtotemgott gespalten worden; aber dieser lehrte sie auch wiederum die Riten, die ihnen den Urzustand wieder verleihen können. Einmal in der Urzeit wegen der Preisgabe der Geheimnisse bestraft, hüten die Australier jetzt diese Mysterien und hüllen die Erzählung von ihnen wie auch die Mythen in die nur den Eingeborenen verständliche Bildersprache ein, die sie auch dem Forscher nicht erklären. Ja gelegentlich machen sie auch in diesen Erzählungen falsche Angaben, um die Entdeckung des wirklichen Sinns zu verhindern.

Das Wesentliche dieser Grundgedanken war, von einem Stück abgesehen, von W. bereits in seinem ersten Buch ausgesprochen und in seinen späteren Schriften weiter begründet worden. Sie werden jetzt in dem neuen Werk durch Einzelinterpretationen, die sich auf die zentralaustralischen, zumeist von Strehlow gesammelten Texte beziehen, weiter gestützt, und da für W. die Zentralaustralier „waschechte Primitive oder Steinzeitmenschen“ sind, wird ihre Religion als „Mythos und Kult der Steinzeit“, d. h., wenn man von einigen „Entartungen“ absieht, als die ursprüngliche Religion des Menschengeschlechts betrachtet. Zur Kontrolle wäre freilich ein Vergleich dieser australischen Religion, wie sie sich für W. darstellt, mit der Religion des Paläolithikums, wie wir sie (gewiß unzulänglich) aus den vorgeschichtlichen Funden kennen, anzustellen, und bei einem Buch mit diesem Titel erwartet man wohl mit

Recht zum mindesten neben den australischen Zeugnissen auch eine Berücksichtigung der steinzeitlichen Funde, und man hätte auch gerne, zum mindesten auf Grund der vorhandenen Literatur, einige Hinweise darauf in der Einleitung gelesen, inwiefern man berechtigt ist, die Zentralaustralier den Steinzeitmenschen gleichzusetzen. Ferner wird es noch Sache der Feldforscher sein, denen die australischen Sprachen verständlich sind, die von W. gegebenen Textinterpretationen nachzuprüfen. Einwände sind hiergegen ja bereits früher erhoben worden, die sich gegen das erste Buch von W. wandten, und W. hat sich mit ihnen auseinandergesetzt, so zuletzt in der 1936 erschienenen Kampfschrift (s. o. S. 362 Anm. 2) mit P. W. Schmidt. Aber die Interpretationen des letzten Werkes scheinen mir noch kühner, d. h. noch mehr der Nachprüfung bedürftig zu sein als die des ersten. Und schließlich wäre noch zu fragen, inwiefern die Religion der australischen Steinzeitmenschen überhaupt als die Religion der Steinzeit betrachtet werden kann.

Trotz der noch bis zuletzt vorhandenen äußerst scharfen Polemik gegen P. Schmidt muß aber der Leser des neuen Buches doch feststellen, daß in einem wichtigen Punkt sich eine bedeutsame Annäherung des Verfassers an die Anschauungen seines Gegners vollzogen hat. Ich habe gelegentlich einmal die Schule Schmidts als die „idyllisch-romantische, apologetische, katholische" Ethnologenschule bezeichnet[1] und ihren Zusammenhang mit dem 1. Buch Mosis, der mittelalterlichen Wissenschaft und dem Tridentinum aufgezeigt. Es herrscht hier eine Idealisierung der Primitiven, die in der Schilderung ihrer Gottesvorstellung (Monotheismus), ihrer Ethik (Altruismus) und ihrer Eheverhältnisse (Monogamie) zutage tritt, wobei oft freilich die Zeugnisse vergewaltigt werden müssen, damit ja kein Makel an den „Kindheitsvölkern der Menschheit" bleibt.[2] Davon findet sich in W.s früheren Schriften nichts, und in der Tat ist es auch schwer, die Unsittlichkeit der Gunantuna, von der W. des öftern spricht, oder das geschlechtliche Denken der Primitiven, in dem der Geschlechtsakt die Hauptrolle spielt, irgendwie zu verherrlichen; man kann lediglich diese Tatsachen feststellen auf Grund der ethnologischen Berichte und die entwicklungsgeschichtlichen Folgerungen daraus ziehen. So spricht W. etwa in seiner „Einführung" S. 68 von der „geradezu ungeheuern Unsittlichkeit, der wir bei den Australiern sowohl wie bei vielen andern Primitivvölkern begegnen", bringt Beispiele hierfür und sagt dann (S. 102f.): „Diese Sittenlosigkeit und damit das vorherrschend sexuelle Denken nicht zugeben zu wollen, ist, angesichts der vielen Belege, die wir dafür besitzen, das Gegenteil von Wissenschaft." Wenn der höchste Wunsch der Australier nach

[1] Philol. Woch. 1926, 933 ff. [2] Völkerkunde 1926, 129 ff.

W.s eigenen Forschungen der ist, dauernd den Geschlechtsakt auszuüben, wenn sie immerzu hieran denken, wenn ihre Kulte sie in diesen Dauerzustand zu versetzen versprechen und ihr Leben nach dem Tode in diesem Dauerzustand besteht, so ist es m. E. unmöglich, selbst für den, der die christliche Auffassung des Geschlechtlichen[1] verwirft, hierüber folgendes zu schreiben (Mythos 246): „Man sieht, es ist eine großartige — wenn auch durch das Sexuelle getrübte — eschatologische Anschauung, die sich in diesen Sagen offenbart, der Gedanke der menschlichen Unsterblichkeit und der Rückkehr des Verstorbenen zu Gott, der dem Menschen das Leben gab.“ Und unbegreiflich scheint es, wie W. (Mythos 269) schreiben kann: „Mit der Religion, vor allem mit dem Jenseitsglauben unzertrennlich verbunden ist die Ethik, wie ja bei den zentralaustralischen Kultfeiern schon die zum Ausdruck gebrachten strengen Moralvorschriften erkennen lassen, sowie das Bewußtsein von sittlichen Vergehen, von Gut und Böse, Schuld und Strafe.“ Unbegreiflich zwar nur für den, der nicht weiß, daß im Tridentinum der Zustand der ersten Menschen verbindlich und ausdrücklich bestimmt wurde als *sanctitas et iustitia accepta a deo*, und der nicht weiß, daß dieser Zustand nun auch von den katholischen Ethnologen als Anfangszustand der Menschheit angenommen werden muß, wenn sie sich nicht mit der Bibel und den Lehren der Kirche in Widerspruch setzen wollen.[2] Deshalb streift nun auch W. alles Sexuelle als sekundär und spätere Degeneration ab und sagt „wenn auch durch das Sexuelle getrübt“ oder „abgesehen also vom Erotischen“, als ob man diesen zentralen Punkt außer acht lassen könnte. Oder man vergleiche, wie W. 1935 die Aranda-Kinder schildert (S. 129): „Wie die Liebe zur hehren alknarintja-Göttin bereits in den Herzen der Aranda-Kinder im zartesten Alter entbrennt, ist aus den Mitteilungen Strehlows über die Aranda-Kinderspiele zu ersehen.“ Und S. 131: „So ist die androgyne Idee, wie das Sexuelle überhaupt, schon den kleinen Aranda-Kindern bekannt. Durch ihre Spiele sollen auch sie schon die seelische Einstellung auf den ureigentlichen Zweck des Kultes erhalten und vor allem mit Ehrfurcht vor dem Urwesen, namentlich vor der fruchtbaren Göttin, erfüllt werden, die ja auch dem Kult ihr Gepräge gibt und dementsprechend im Jenseitsglauben eine bevorzugte Stellung einnimmt.“ Das klingt gewiß idyllischreligiös; aber im ersten Buch (1928) schildert er das erotische Denken und Handeln der Kinder ohne diesen Schleier einer idyllischen Bildersprache, und da vermag auch die rauhe Wirklichkeit von W. nur in lateinischer Sprache wiedergegeben zu werden (Zweigeschlechterwesen 13): „Pueri et puellae trium vel quattuor annorum ab ipsis parentibus

[1] S. hierzu jetzt auch B. Kummer, Hdwbch. d. d. Ab. III 735 ff.
[2] Hdwbch. d. d. Ab. VI 550 f.

ad copulam carnalem adducti sunt. Parentes non solum liberis adstantibus actum generationis exercuerunt, sed etiam liberos suos ad eundem actum cohortati sunt. Liberi in silvis quotidie ter vel quater vel quinquies vel saepius commercium carnale, uti scio, magna cum libidine habuerunt, ad quod adulti non solum tacuerunt, sed etiam riserunt. Ne putes, maturitatem horum liberorum prius adfuisse quam apud liberos in nostris regionibus, sicut exploratores certe cognoverunt.“ Hier ist noch nicht davon die Rede, daß die Liebe zur hehren Göttin in den Herzen der Kinder im zartesten Alter entbrannt sei, sondern hier handelt es sich um eine andere Liebe und ihre Betätigung.

Zu solcher idealisierenden Schilderung der Primitiven gehört natürlich auch der Urmonotheismus, wie der Leser des Anthropos wohl weiß und wie man ja auch aus dem 1. Buch Mosis folgern kann, das jetzt auch von W. auf der 1. Seite als beweiskräftiges Zeugnis angeführt wird. Während der Urmonotheismus im 1. Buch bei W. noch keine Rolle spielte, ging W. später in zwei Aufsätzen[1] näher auf ihn ein und suchte zu beweisen, daß er auch bei den Australiern geherrscht habe. Aber „infolge der immer mehr rein auf das Sexuelle eingestellten Kulte und späteren ganz und gar unmoralischen Geheimbünde, in denen ex officio der Unzucht gefrönt wird, verblaßte der Gottesgedanke bei jenen Stämmen immer mehr. Nicht Gott zog sich von dem Menschen zurück, sondern dieser zog sich von Gott zurück“.[2] Danach findet sich also heute auch bei den Australiern kein Monotheismus vor — wie überhaupt bei keinem Volk auf Erden in der Gegenwart als wirklicher Volkglaube[3] — sondern nur die Verehrung eines höchsten Wesens, über das freilich die Ansichten der verschiedenen Forscher auseinandergehen. In dem neuen Buch aber lesen wir geradezu Hymnen auf den Eingottglauben der „Wilden“ und auf ihre tiefreligiöse Gläubigkeit.[4] So etwa S. 6: „Dagegen dürfte die Tatsache nicht wenig überraschen, daß — nach dem Mythos — die Zentralaustralier tiefgläubige Menschen sind, und nicht nur das, sondern auch ausgesprochene Monotheisten. . . . So ist der Ur-

[1] Ztschr. f. Missionswiss. 19 (1929) 225 ff.; 20 (1930) 363 ff.

[2] a. a. O. 20 (1930) 367.

[3] ARW. in diesem Bd. o. S. 161.

[4] Eine erste Andeutung davon Zweigeschlechterwesen 265 f., wo es u. a. heißt: „Ehrfürchtiges Staunen erfaßt ihn, wenn er das Brausen des Schwirrholzes hört, das die Stimme, ja die Anwesenheit des höchsten Wesens selbst verrät bzw. dieses Wesen selber ist; in seiner Gegenwart wagt er kaum zu atmen usw.“ Aber S. 111 lesen wir von diesem doppelgeschlechtigen Schwirrholz: „Es soll den Frauen Begierden nach den Männern erwecken. . . . Wenn nun die Mädchen das Brummen hören, so fühlen sie einen stechenden Schmerz im Bauche, als ob sie von einem feurigen Pfeil getroffen wären. . . . Es ist demnach die Stimme des Schwirrholzes die Stimme des in actu coniugali sich befindenden höchsten Geistes.“

mythos in Wahrheit der Eingang zum Tempel der wahren Gotteserkenntnis, der Vorhof zum christlichen Glauben an die ursprüngliche Wirkursache, den allmächtigen, aus dem Nichts schaffenden — weil unendlichen — höchsten Geist. ... So bezeugt selbst der kulturell niedrig stehende, aber tiefreligiöse Bewohner Australiens in seinem heißen Drang nach ewig währender Glückseligkeit (*lies: nach dem ewig dauernden Geschlechtsakt*) das Dasein des Unendlichen (*l.: das Dasein des im andauernden Geschlechtsakt verweilenden Zweigeschlechterwesens*), da dem Unendlichen allein der Drang nach dem ewigen Glück (*ebenso zu verstehen*) entquellen kann. Zutiefst ward Gottes Urbild der Menschenseele aufgeprägt, zutiefst erfüllt den gottesebenbildlich geschaffenen Menschengeist die Sehnsucht nach dem Göttlich-Schönen, -Wahren, -Reinen und -Guten (*in Wirklichkeit nach dem Geschlechtsakt*). ... So hören wir auch aus seinem Kultgesang den Schrei nach Erlösung (*ebenso*), der auch in seinen Steppen und Wäldern nicht verstummen wird, bis der letzte ihrer Bewohner „heim“gefunden haben wird zum „Vater“haus (*ebenso*). So lesen wir ergriffen auch in seinem Mythos, wie er nach dem Göttlichen sich sehnt (*ebenso*), wie diese unausrottbare geheime Sehnsucht ihm in allen Gliedern brennt ...“ Wenn man nun von W. selbst gehört hat, was diese Sehnsucht wirklich ist, die dem Australier in allen Gliedern brennt, was das „Heimfinden“ ins „Vaterhaus“ wirklich bedeutet, so begreift man diesen und andere ähnliche Hymnen nicht, begreift aber auch nicht, was der Vergleich dieses australischen gütigen Urwesens mit dem griechischen Zeus soll, von dem W. eine so merkwürdige Vorstellung hat (S. 23): „Von diesem mannweiblichen Urwesen hat er eine andere Vorstellung, als das Hellas-Volk vom Zornesgott Zeus sie hatte, wie Phidias ihn meißelte: mit den Racheblitzen in den Händen, dem Falken und dem Tiger zu seinen Füßen, die die Zornesopfer des Gewaltigen erspähen und vernichten sollten.“ Woher in aller Welt hat W. dieses Bild des olympischen Zeus?

So glaube ich also nicht, daß die Religion der Steinzeitmenschen in diesem Buch richtig gezeichnet ist; aber auch wenn der Titel des Buches hieße „Mythos und Kult der Zentralaustralier“, was m. E. richtiger wäre, müßten viele Fragezeichen zum Einzelnen gesetzt werden. Diese Fragen zu klären, wird noch die Aufgabe künftiger Untersuchungen sein müssen. Aber die künftige Forschung wird auch das, was bei W. schon jetzt sich als richtig herausgestellt hat, bei der Erforschung anderer Religionen vor Augen haben müssen. Dabei mag zunächst einmal festgestellt werden, daß der gegen W. erhobene Vorwurf, Anhänger der Freudschen Psychoanalyse zu sein[1], auf keinen Fall zutrifft, wie W. selbst des öftern

[1] Ja sogar von Passarge sagt Böhm a. a. O. 222: „scheinbar (soll wohl heißen: anscheinend) ein Schüler oder Verehrer Freuds.“ Ebenda 338: „das

nachgewiesen hat. So wenig diese etwas für die Religionswissenschaft geleistet hat, so fruchtbar sind W.s Gedanken, wenn man sich von den Übertreibungen freihält, die jeder großen wissenschaftlichen Leistung nun einmal von Anfang an anhaften. Für die weitere Forschung möchte ich noch auf folgende Punkte hinweisen:

1. Gleichzeitig haben Weinreich[1] und ich[2] auf die sexuelle Metaphorik in der Sprache auch der Kulturvölker aufmerksam gemacht. Weinreich, nachdem er auf die neuere Literatur[3] hierfür verweist: „aber das Problem müßte, auch für die Antike, einmal im Großen aufgenommen werden." Ich, indem ich auf *ἱστός* (Eitrem, Festskrift til A. Kjaer 1924; Kalitsunakis, Phil. W. 1924, 670ff.; 1925, 627), *θυμός* (Gnomon 1929, 97), *hasta*, *πεδίον* (Aristoph. Lys. 88; Latte, Phil. W. 1925, 691), ferner auf Radermacher, Aristoph. Frösche, 1921, 183, 205f. aufmerksam machte: „Für die doppelte Bedeutung von Wörtern läßt sich auch aus der antiken Literatur manches anführen, was einmal gesammelt betrachtet werden könnte." So pflegten auch die römischen Redner[4] die Verbindung zweier Wörter zu vermeiden, wenn bei ihrem Zusammenklang der Anklang an ein obszönes Wort sich ergeben konnte. So sollte man nicht hintereinander *cum nos*, *cum nobis*, *cum Numerio* sagen, weil hierdurch der Hörer an *cunnus* erinnert werden konnte; vgl. Cic. ad fam. IX 22; Charisius, Gramm. lat. I 270 u. a. An derselben Stelle weist Cicero auf den Satz eines Redners hin, der ebenfalls an sich harmlos sei, aber an Obszönes denken lasse: *Hanc culpam maiorem an illam dicam?* Bei den letzten zwei Wörtern könne man an *landicam* (Klitoris) denken. Ja sogar bei dem harmlosen Wort *bini* laufe man Gefahr, daß die Hörer etwas Obszönes dabei denken, da sie an das griechische Wort *βινεῖν*

umstrittene, offenkundig von der Psychoanalyse stark beeinflußte Buch von Dr. Winthuis." Daß Freuds und Winthuis' Forschungen in keinem Zusammenhang stehen, habe ich schon in m. Rel. d. Gr. u. R. gezeigt, wo ich die gesamte psychoanalytische Religionswissenschaft ablehnte, W. aber anerkannte.

[1] Fabel, Aretalogie, Novelle (S.-Ber. d. Heidelb. Ak. 1930/31, Abh. 7, S. 49, 1. [Vgl. auch Weinreich, Menekrates-Zeus (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 18) Register unter „Zweigeschlechterwesen". Gedankenreich, z. T. stark spekulativ O. Eberz, Das Zweigeschlechterwesen (Hochland 28 [1930] 402ff.). Über androgyne Gottheiten zuletzt A. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit, 1934, 17ff., der S. 20 zu einer ähnlichen Beurteilung von Winthuis' früheren Arbeiten gelangt wie ich selbst. Weinreich.]

[2] Rel. d. Gr. u. R. 32f.

[3] Spitzer, Wörter u. Sachen 5, 206ff.; Sperber, Imago 1 (1912) 405ff.; Rohlfs, Arch. f. d. Stud. d. n. Spr. 146, 126ff.; Goldberger, Glotta 18, 42ff. Ferner noch O. Keller, Zur lat. Sprachgesch. 2, 181ff.; O. Hey, Arch. f. lat. Lex. 11 (1900) 528ff.; G. Vorberg, Glossarium Eroticum, 1932.

[4] Wie ich nachträglich sehe, steht das Folgende bereits bei Winthuis, Mythos 144 (vgl. 89); aber er hat es meinem Brief an ihn vom 2. 1. 1933 entnommen, dies aber zu erwähnen vergessen.

erinnert werden, das *coire* bedeutet. Für *hasta* im Sinn von membrum virile vgl. noch Carmina Priapea 43 und zu dem Cicerobrief W. Wendt, Ciceros Brief an Paetus, Diss. Gießen 1929. — Auch sei hier noch als Gegenstück zu den metaphorischen australischen Gesängen das Liedchen genannt:

Kuckuck und die Pimpelmese
Sassen beide im Lowe (Laub).
Kuckuck nam en stiewen Stel
Slaug die Mese in't Oge.
Warum hast du dat getan,
Hast de Mese in't Oge slan.

Dabei ist zu beachten, daß der hier gebrauchte Ausdruck für Meise in seinem ersten Bestandteil an die vulgäre Bezeichnung für *coire*, der zweite an die für *vulva* erinnert und daß die Metapher „ins Auge schlagen“ in demselben Sinn auch bei den Australiern gebraucht wird; vgl. Winthuis, Mythos 37: Stock ins Auge stoßen = coire; ebenso auch S. 216: er schnitt ihr ins Auge.

2. Es ist weitere Umschau zu halten, wo sich sonst noch in den Religionen ein Zweigeschlechterwesen findet. Im Orient scheint es häufig zu sein; aber auch in der griechischen Religion kommt es vor, wo es jedoch in manchen Fällen sicher auf orientalischen Einfluß zurückzuführen ist. Viel Material bei Ziegler, N. Jbb. 31 (1913) 529 ff.; Norden, Agnostos Theos 228 f.; Keyßner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus 26 f.; Bolkestein, Theophrasts Charakter der Deisidaimonia 48 f.; Fr. R. Schröder, Germ.-rom. Monatsschr. 19 (1931) 5 ff.; Eitrem, Kronos in der Magie (Ann. de l'Inst. de Philol. et d'Hist. orient. 2 [1933/34] 356 f.); Jessen, RE. s. Hermaphroditos; Herter, De Priapo, RVV. 23 (1932); Güntert, Der arische Weltkönig 320; Kummer, Hdwbch. d. d. Ab. 3, 725 ff. — Beachtenswert ist, daß in den archäologischen Funden der kretischen und mykenischen Kultur fast nichts vorkommt, was sich auf Geschlechtliches bezieht. Doch war der *ἱερὸς γάμος* zweifellos der Religion der mykenischen Zeit bekannt; über diesen s. jetzt Alb. Klinz, *Ἱερὸς γάμος*, Diss. Halle 1933; ders., RE. Suppl. 6, 107 ff.; Gnomon 1934, 217 f.; Keyßner, Phil. Woch. 1934, 529 ff. — Ein Zweigeschlechterwesen scheint ursprünglich auch der römische Mutunus Tutunus gewesen zu sein; vgl. Thurneysen, Rhein. Mus. 77 (1928) 335, aber auch Herter 299, 1 und Vahlert, RE. 16, 979 ff.

So bieten die Forschungen von Winthuis Anregungen in Fülle, und die Wissenschaft wird genug zu tun haben, um die Grundlagen zu prüfen und auszubauen und weiteres darauf zu errichten. Dies wollen wir tun, und wenn es dabei ohne Kampf nicht abgeht, wollen wir ihn auch nicht vermeiden — aber wir wollen ihn auch nicht unnötig suchen.

DIE RELIGIÖSE SENDUNG DES DEUTSCHEN VOLKES

VON *FRIEDRICH PFISTER* IN WÜRZBURG

Man kann dies Thema historisch betrachten und mit einer deutschen Glaubensgeschichte antworten, wobei man jedoch Sorge tragen muß, nicht in einer Kirchengeschichte stecken zu bleiben. Oder man faßt die in historischer Entwicklung gewordene Gegenwartslage ins Auge und stellt die Frage für die Zukunft und antwortet mit Richtlinien und Reformen oder einem Ausblick auf die deutsche Religion der Zukunft.

Aber auch Standpunkt und Voraussetzungen können verschieden sein, von denen aus man diese oder jene Antwort gibt, und zwar muß in diesen Voraussetzungen die Stellung des Betrachters zum deutschen Volk und zur Religion, vor allem zur christlichen Religion, festgelegt sein. So ergeben sich auch weltanschaulich bedingte Unterschiede in der Behandlung des Themas.

Doch gibt es für jeden Standpunkt etwas fest Gegebenes, das es sowohl bei der historischen Betrachtung wie bei der Gegenwarts- und Zukunftsschau zu beachten gilt: die deutsche Glaubensenergie. Für die historische Betrachtung zeigt sie sich in ihrer ersten Erscheinungsform, der germanischen Religion, weiterhin in der Auseinandersetzung zwischen Germanentum und Christentum und schließlich in der Spaltung von dogmatischem Kirchenglauben und deutschem Volksglauben; für die Gegenwartsschau gilt es nachzuweisen, inwieweit dieser Glaubensenergie die religiösen Gegebenheiten der Gegenwart entsprechen, und wie der deutschen Glaubensenergie gemäß weiterhin die Entscheidung zu treffen sein wird. Und zwar läßt sich die gegenwärtige religiöse Lage des deutschen Volkes in Kürze etwa folgendermaßen kennzeichnen:

1. Die Spaltung des Christentums in zwei große Konfessionen, die Doppelkonfessionalität, wie sie in dieser Art kein anderes Volk kennt.
2. Die deutsch-völkische Bewegung, in der sich in der Gegenwart in stärkstem Maß die Auseinandersetzung der deutschen Glaubensenergie mit dem Christentum zeigt, und zwar in zahlreichen Gruppen und Bünden, die sich aber je nach ihrer Stellung zum Christentum zusammenfassen lassen in solche, die das Christentum ganz verwerfen (wie die deutsche Glaubensbewegung), und solche, die eine Angleichung der christlichen Religion an die deutsch-völkische Gläubigkeit vornehmen wollen (wie Arthur Bonus und die Deutschkirche).

3. Die religionsfreie Weltanschauung, die auch, ohne organisiert zu sein, in allen Kreisen, auch unter den „Christen“, zahlreiche Anhänger hat.

4. Die Stellung des nationalsozialistischen Staates zur Religion, der Gewissensfreiheit gewährleistet. Was hierunter zu verstehen ist, muß hier kurz auf Grund maßgeblicher Kundmachungen gezeigt werden, da hierüber in dem Buch von Heinrich Frick, auf das unten noch näher einzugehen ist, eine andere, m. E. mit diesen Verlautbarungen nicht zu vereinende Ansicht herrscht.

Zunächst der Führer selbst[1]: „Die Bewegung lehnt jede Stellungnahme zu Fragen, die entweder außerhalb des Rahmens ihrer politischen Arbeit liegen oder für sie als nicht von grundsätzlicher Bedeutung belanglos sind, entschieden ab. Ihre Aufgabe ist nicht die einer religiösen Reformation, sondern die einer politischen Reorganisation unseres Volkes. Sie sieht in beiden religiösen Bekenntnissen gleich wertvolle Stützen für den Bestand unseres Volkes und bekämpft deshalb diejenigen Parteien, die dieses Fundament einer sittlich religiösen und moralischen Festigung unseres Volkskörpers zum Instrument ihrer Parteiinteressen herabwürdigen wollen.“ Und an anderer Stelle[2]: „Dem politischen Führer haben religiöse Lehren und Einrichtungen seines Volkes immer unantastbar zu sein, sonst darf er nicht Politiker sein, sondern soll Reformator werden, wenn er das Zeug dazu besitzt.“

Ferner Punkt 24 des Programms der NSDAP: „Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums.“

Schließlich erklärte der Stellvertreter des Führers in einem Erlaß[3], daß in Glaubensfragen kein Zwang herrschen soll, und daß niemand deswegen geringer gewertet werden soll, weil er sich nicht zum Christentum oder überhaupt zu keiner Religion bekennt.

Und endlich der Ministerpräsident Göring, der 1934 in seiner Rede in der Sitzung des Staatsrates zur Kirchenfrage sich so äußerte[4]: „Wenn jemals der Grundsatz des Großen Friedrich gegolten hat, es möge jeder nach seiner Façon selig werden, so soll er jetzt gelten. Adolf Hitler, unser Führer, und wir alten Nationalsozialisten wissen alle das eine, daß wir keinen wegen seines Glaubens antasten werden. Andererseits aber kann es dem Staat nicht ganz gleichgültig sein, was auf diesem Gebiet vor sich geht.“ Und nachdem er versichert hat, daß die drei alten Bekenntnisse der preußischen Landeskirche, Reformierte, Unierte und Lutheraner, auch in der neuen Reichskirche als gleichwertig dem Staat gegenüber dastehen werden, fährt er fort: „Auf der andern Seite aber möchte ich an dieser Stelle die Geistlichen innerhalb der preußischen Landeskirche sehr ernst ermahnen, endlich zum Abschluß ihres Streites zu kommen, weil dieser Streit dazu beiträgt, Deutschland, das bisher als führendes evangelisches Land gegolten hat, von dem die Ideen und

[1] Adolf Hitler, Mein Kampf I 379f.
[2] Ebd. I 127; im Original ist diese Stelle gesperrt gedruckt.
[3] S. etwa Wartburg 1934, 127. [4] Ebd. 249.

Gedanken eines Luther in die Welt geströmt sind, dieser Führung der evangelischen Kirchen zu berauben. Wir verlangen, daß endlich Ruhe und Zufriedenheit auf diesem Gebiet eintritt, daß man nicht länger auf dem Rücken des Kirchenvolkes die Streitigkeiten innerhalb der preußischen Landeskirche austoben läßt."

Damit ist der Begriff der Gewissensfreiheit eindeutig bestimmt: Sie wird gewährleistet, ohne auf die christlichen Bekenntnisse beschränkt zu sein; aber sie hat, wie jede individuelle Freiheit, da ihre Grenze, wo die Schädigung des deutschen Volkes beginnt, wo ihre Betätigung die Grundlagen von Staat und Volk angreift. So kann also der vierte Punkt bezeichnet werden: Individuelle Gewissensfreiheit, die nicht durch religiöse, sondern durch politische Grenzen umschlossen ist, durch die Rücksicht auf das Wohl der Gemeinschaft.

Wer nun die religiöse Sendung des deutschen Volkes in der Vergangenheit umfassend betrachten will, für den handelt es sich um eine deutsche Glaubensgeschichte, und wer die religiöse Sendung des deutschen Volkes in Gegenwart und Zukunft beleuchten will, wird die eben aufgeführten vier wesentlichen Punkte berücksichtigen müssen. Wir erläutern dies weiterhin an Hand von zwei Büchern, die kürzlich erschienen sind, von denen das eine der ersten, das andere der zweiten Schau gewidmet ist:

Herbert Grabert, Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes. Grundzüge der deutschen Glaubensgeschichte von Luther bis Hauer. Stuttgart 1936, Gutbrod. 287 S. Geb. *RM* 5.70.

Heinrich Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage. Berlin 1936, Töpelmann. IX, 273 S. Geb. *RM* 6.—.

Wir wollen zunächst versuchen, in je einem Satz den Hauptgedanken der beiden Bücher herauszuheben und ihn in seiner Formulierung zugleich zu unserm Thema in Beziehung zu setzen.

Grabert will durch die Glaubensgeschichte des deutschen Volkes von Luther bis zur Gegenwart zeigen, wie die arteigene deutsche Glaubensenergie um ihre Selbstbehauptung gerungen hat und heute noch ringt; die religiöse Sendung unseres Volkes sieht er im Durchbruch seiner Glaubensenergie, die sich auch gegen das Christentum zu behaupten hat.

Frick will durch eine geopolitische Betrachtung darlegen, daß die religiöse Sendung Deutschlands als eine Sendung innerhalb der religiösen Weltlage aufzufassen ist; das Problem wie seine Lösung erwachsen aus innerdeutschen Voraussetzungen, aber sie müssen gleichzeitig verstanden werden als der deutsche Anteil an einer universalen religiösen Aufgabe; und die Lösung ist der erneuerte Christusglaube.

Beide liefern also einen Beitrag zu unserem Thema. Aber verschieden ist einmal ihre Blickrichtung: Grabert betrachtet die Vergangenheit und geht von hier zur Gegenwart; Frick betrachtet die Gegenwart und schaut von hier in die Zukunft. Verschieden ist zweitens ihr Blickfeld:

Grabert schaut nur auf sein eigenes Volk; Frick auf seine Stellung und Sendung in der Welt. Verschieden ist drittens ihr Standpunkt: Für Grabert ist es der deutsche Glaube, für Frick das Evangelium Christi. Und verschieden ist auch der Entwicklungsgang der Verfasser selbst: Beide gingen von der protestantischen Theologie aus; aber Grabert hat diesen Weg verlassen und sich der Deutschen Glaubensbewegung zugewandt. So steht gegenüber dem Christentum Grabert im Angriff, Frick in der Verteidigung. Aber bei aller Verschiedenheit ist beiden Verfassern das eine gemeinsam: der Wille, aus dem gegenwärtigen Glaubensringen des deutschen Volkes einen „Weg" zur „Entscheidung" (beide Worte stehen in jedem der beiden Bücher im Vorwort) zu zeigen, und die heilige Überzeugung, daß ihr Weg der richtige ist. Grabert sucht diesen Weg von der deutschen Glaubensgeschichte her, Frick aus der Betrachtung Deutschlands innerhalb der religiösen Weltlage.

Niemand wird die Größe der Schwierigkeiten verkennen, die einer solchen religiösen Entscheidung im Wege stehen, und es gilt in erster Linie, die Mächte zu erkennen, die das deutsche Volk auf ihre Bahn herüberziehen wollen, und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, ob ihr Weg der richtige sei. Diese sind nach Frick einmal die Religionsfeindlichkeit, die jetzt in „Moskau" eine feste Ausgangsstellung bezogen hat, ferner die Christusfeindlichkeit, d. h. der Glaube ohne das Evangelium, als deren Hauptvertreter die Deutsche Glaubensbewegung zu nennen ist, und schließlich die christliche Religion, die aber in Deutschland in die beiden großen Konfessionen gespalten ist. Mit der Religionsfeindlichkeit und der Deutschen Glaubensbewegung setzt sich Frick von seinem Standpunkt aus ausführlich auseinander und er lehnt die beiden von dort aus gegebenen Wege als ungangbar ab; denn „wer bewußt Christ sein will", muß „jede andere Möglichkeit religiöser Entscheidung ablehnen." Damit ist natürlich bereits die Entscheidung bestimmt.

Freilich wenn Frick hier meint (S. 164), der leitende Gesichtspunkt, der Lenin (die Gottlosenbewegung) und Hauer (die Deutsche Glaubensbewegung) zur Ablehnung und Bekämpfung des Christentums führte, sei der gleiche, die Ablehnung der christlichen Eschatologie, so ist dies nicht richtig. Zunächst lehnt ja jener die Religion überhaupt, dieser aber nur die christliche Form der Religion ab. Gewiß findet sich hier wie dort der Hinweis auf die Erde und das irdische Dasein, für das wir kämpfen müssen, anstatt für das Jenseits zu leiden. Das ist der gleiche Unterschied des Lebensideals, den wir schon beim altgriechischen Heroenideal im Gegensatz zum Ideal des christlichen Heiligen erkennen. Aber der Gründe für das Ablehnen des Christentums sind doch in der Deutschen Glaubensbewegung noch mehr. Hier, in der Würdigung Hauers, ist Grabert zweifellos den Tatsachen mehr gerecht geworden als der protestantische Theologe, und es ist besonders zu begrüßen, daß Grabert auch auf die Glaubensentwicklung Hauers selbst genauer eingeht.

Die gesamte deutsch-völkisch bestimmte religiöse Bewegung hat ja eine sehr breite und tiefbefestigte Grundlage, nicht nur den schmalen

Grund des Gegensatzes gegen ein einzelnes christliches Dogma, und zwar wurde diese Grundlage[1] geschaffen einmal von der Rassenforschung[2], die lehrte, daß jede Rasse ihre eigene Kultur und auch ihre eigene Religion hervorbringe, die nur für sie angemessen ist und sich eignet, für andere Rassen aber ein fremdartiges Element ist, das als artfremd nicht annehmbar ist; dann von der modernen Religionswissenschaft, die darlegte, daß auch die christliche Religion wie jede andere Religion eine historisch gewordene Erscheinung sei, der gegenüber das Recht der Kritik und auch der Ablehnung bestehe, das Recht der Kritik vom Standpunkt des arteigenen Glaubens aus. Erst das Rassenbewußtsein und das erwachende Recht selbständiger Stellungnahme gegenüber den Lehren des Christentums hat die deutsch-völkische religiöse Bewegung ermöglicht und hat die der deutschen Art widersprechenden Lehren des Christentums zu deutlichem Bewußtsein gebracht, hat den Konfliktstoff aufgezeigt, der im Christentum für die deutsche Auffassung verborgen liegt[3], und hat diese Bewegung und Erkenntnis in weitere Kreise getragen.

Freilich auch schon vor der Rassenforschung und der modernen Religionswissenschaft war die Glaubensenergie immer wieder in allen früheren Jahrhunderten tätig und hat sich da und dort gegen das Christentum oder einzelne christliche Lehren erhoben, aber seit der Reformation ist noch nie mit solcher Leidenschaft um neue Glaubensformen gerungen worden wie in der Gegenwart, wo die religiöse Sendung des deutschen Volkes aus dem Bewußtsein einzelner Führer in das Bewußtsein des ganzen Volkes einzutreten beginnt. Wie sich diese Glaubensenergie und ihr Wirken und Leben in der deutschen Glaubensgeschichte zeigt, davon spricht vor allem Grabert: es ist sein Hauptthema.

Als ich sein Buch las, war ich überrascht von der Ähnlichkeit seiner Gedankengänge und Forderungen mit den meinigen. Gleichzeitig, da Grabert an seinem Buch arbeitete, schrieb ich den Artikel „Religion“ für das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, den einleitenden Aufsatz in diesem Band des Archivs für Religionswissenschaft und mein Buch „Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben“, in dem ich eine germanisch-deutsche Glaubensgeschichte zu geben versuchte. Und ebenso ward auch Grabert „die Aufgabe einer deutschen Glaubensgeschichte sichtbar. Noch ist diese Glaubensgeschichte nicht geschrieben. Aber sie muß und wird geschrieben werden.“ Den Versuch habe ich, wenn auch nur in kurzem Umriß, gewagt, und es hätte mir als dem Älteren wohl die größere Bedächtigkeit geziemt, mit der Grabert vorgeht, der, wie er bescheiden sagt, nur eine „notwendige Vorarbeit“ liefern will, „die aber bereits selbst ein Stück deutscher Glaubens-

[1] S. Hdwbch. d. d. Abgl. VII 677 ff.

[2] Hier waren vor allem die Arbeiten von Hans F. R. Günther bahnbrechend.

[3] Vgl. Pfister, Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben 151 ff.

geschichte ist": Von Luther bis Hauer. Hier will nun Grabert zeigen, wie die „Richt- und Abwehrkräfte", die „protestantischen Urkräfte des deutschen Volkes" in der Glaubensgeschichte dieser Zeit Zeugnis ablegen für die deutsche Seele und für die deutsche Art. Er nennt das, was ich als germanisch-deutsche Glaubensenergie bezeichne, die protestantischen Urkräfte des deutschen Volkes, und diese will er aufzeigen bei Luther und Jakob Böhme, in der deutschen Aufklärung und im deutschen Idealismus, schließlich bei Arthur Bonus, Rosenberg und Hauer. So ziehen die letzten vierhundert Jahre an uns vorüber, in denen immer wieder die Erhebung einzelner Persönlichkeiten sichtbar wird, in denen die deutschen Urkräfte wirken, eine „protestantische" Seelenhaltung, die sich vom Christentum abwendet.

Grabert gebraucht das Wort „protestantisch", das auch im Titel seines Buches erscheint, anders als der gewöhnliche Sprachgebrauch. Er spricht von protestantischen Urkräften, die bereits lange vor Luther vorhanden waren, und versteht darunter die arteigene, rassisch bestimmte, nordisch-deutsche Glaubensenergie; er spricht von protestantischer Seelenhaltung und meint damit ein Leben und Schaffen aus urdeutschem Wesen. Ich halte es nicht für gut, dem durch die Geschichte fest ausgeprägten Begriff „protestantisch" nun einen ganz andern Sinn unterzulegen. Gewiß ist der Protestantismus eine Bewegung des deutschen Blutes; aber er ist eine einmalige Erscheinung der deutschen Glaubensgeschichte, und diese Bezeichnung, die nun einmal historisch festgelegt ist, sollte nicht auch auf andere Erscheinungen, die ebenfalls deutschem Blut entsprungen sind, angewandt werden. Es handelt sich hier um die Erweiterung eines geschichtlich gegebenen Begriffs und um seine Anwendung auf Erscheinungen, die der gleichen Wurzel entsprungen sind; und diese Wurzel soll eben das „Protestantische" sein. Daneben gebraucht Grabert das Wort „Protestantismus" wieder im gewöhnlichen historischen Sinn und spricht auf derselben Seite seines Buches vom Ende des Protestantismus (hier ist der historische Begriff gemeint) und vom Ewig-Protestantischen (d. h. der nordisch-deutschen Urkraft) und nennt Karl Barth den größten „protestantischen" Scholastiker, wo also sicher nicht protestantisch = nordisch-deutsch gefaßt ist. So würde also der Titel des Buches deutlicher lauten: Die arteigene religiöse Sendung des deutschen Volkes oder Der Kampf des deutschen Volkes um seinen arteigenen Glauben.

Eine Frage hätte ich noch an Grabert: Wie beurteilt er den Kampf Ernst Häckels? Ich bin überzeugt, daß er diesen großen Naturforscher nicht mit dem Schlagwort „Materialist" einfach beiseite schieben wird[1], und ich habe die Hoffnung, daß er auch in ihm den „protestantischen" Auftrag, die religiöse Sendung des deutschen Volkes erkennt, daß er auch in ihm etwas von der deutschen Glaubensenergie findet. Auf jeden Fall bin ich der Ansicht, daß Häckel in einer deutschen

[1] S. darüber auch Heinz Brücher, NS. Monatshefte 1935, 1088 ff.

Glaubensgeschichte von Luther bis Hauer einen Platz beanspruchen darf, und ich glaube auch, daß das, was Frick „Gottlosigkeit“ nennt, in vielen Fällen nur vom Standpunkt des Christentums aus so zu bezeichnen ist, von dem aus auch Häckel als „gottlos“ bekämpft wurde. Aber diese naturwissenschaftliche, biologische religionsfreie Weltanschauung, nach der alles, was geschieht, nur als Wirkung einer natürlichen Ursache geschieht — (das ist der verpönte „materialistische Evolutionismus“) — und die wir oben als eine der vier Erscheinungen aufgezählt haben, die heute unsere religiöse Lage bestimmen, ist zweifellos von der russischen Gottlosenbewegung unabhängig. Und hiermit muß ich mich noch einmal dem Buch von Frick zuwenden.

Wenn im Ganzen Graberts Buch von meinem Standpunkt aus anzuerkennen und warm zu begrüßeu ist, so muß ich naturgemäß Fricks Buch als Ganzes ablehnen, vor allem zunächst die zweite Hälfte, über die ich schon sprach, worin er den Weg zur Entscheidung darlegt. Aber auch die erste Hälfte des Buches erscheint mir nicht glücklich; denn man kann die Kapitel IV—VI verstehen, ohne die Kapitel I—III gelesen zu haben, so gering ist der Zusammenhang zwischen beiden Teilen. Wenigstens nach meinem Urteil; freilich Frick sieht gerade darin sein Hauptproblem, den Weg zur Entscheidung, den er im Kap. IV—VI darlegt, zu finden durch die Betrachtung der religiösen Weltlage, in der Deutschland steht und die er in Kap. I—III aufzeigt. Hier sucht er die Frage „Wie ist die religiöse Lage Deutschlands im Raum?“ durch eine geopolitische Betrachtung zu beantworten und durch Karten, auf denen man den aktuellen Ort deutscher Frömmigkeit ablesen könne, zu illustrieren. Aber abgesehen davon, daß gegen diese Karten und ihre Erklärung mancherlei einzuwenden ist [1], kann ich nicht finden, daß die aus ihnen gefolgerten Ergebnisse, soweit sie richtig sind, nicht auch ohne diese geopolitische Betrachtung hätten gefunden werden können. Und wenn wir schließlich S. 179 lesen „Es wäre ein Leichtes, nachzuweisen, daß die geistige religiöse Lage der Gegenwart unter allen Völkern, die

[1] Vor allem gegen den von Frick konstruierten Parallelismus zwischen Ost und West innerhalb des Zerrungsgürtels. So gibt es doch im Westen zwei weltmissionierende Religionen, und der Islam kann schwerlich mit dem Hinduismus als „schollengebunden“ verglichen werden. Die östliche missionierende Religion, der Buddhismus, ist im Vergleich zu den im Westen missionierenden nur wenig aus dem Zerrungsgürtel herausgetreten, auf jeden Fall auch der Islam viel weiter als der Buddhismus, während der Hinduismus fast ganz innerhalb dieses Raumes bleibt. Die Volksreligionen Chinas sind überhaupt nicht berücksichtigt; sie zählen mit 270 Millionen mehr Anhänger als jeweils Islam oder Hinduismus, und auch nach Abzug der chinesischen Buddhisten bleibt für den Konfuzianismus und den Taoismus noch eine so große Zahl übrig, daß man sie nicht übergehen darf. Wir müssen also im Zerrungsgürtel auf jeden Fall mehr als vier Religionen von Bedeutung annehmen, auch wenn man ganz von der iranischen Hochreligion und dem Judentum absehen will. Und schließlich ist Deutschland von allen Ländern des Zerrungsgürtels am wenigsten „den werbenden Einflüssen und fremden Geistesströmen von allen Seiten her“ (S. 74) ausgesetzt, viel weniger doch als Länder, die außerhalb dieses Raumes liegen.

in den geschichtlichen Gesamtstrom einbezogen sind, grundsätzlich keine andere ist, als bei uns", so wird hierdurch ja bestätigt, daß die Lage im Raum, also auch die geopolitische Betrachtung hier von geringer Bedeutung ist. Das jedoch ist richtig, was bereits Dietrich Schäfer[1] gezeigt hat: „Nirgends auf der Erde kann noch etwas von Belang geschehen, das nicht überall beachtet, überall, sei es als Förderung, sei es als Hemmnis, mitempfunden würde.... Eine Weltgeschichte, die als erstes Erfordernis einen unter den Völkern der Erde bestehenden Zusammenhang voraussetzt, kann erst einsetzen mit dem Zeitpunkte, da es Menschen gab, deren Blick die gesamte Erde zu umfassen anfing. Das ist vor den sogenannten Entdeckungen nicht der Fall gewesen." Und demgemäß gilt besonders auch für die Glaubensbewegungen[2]: „Solche Stürme pflegen sich nicht auf ein Volk zu beschränken, sondern fegen über die ganze Erde hinweg, wie wir auch heute deutlich erkennen, wo der Glaube bei allen Kulturvölkern in Bewegung gerät und die Religion hier erschüttert, dort gänzlich abgeschafft wird."

Wenn nun Frick sagt, daß die Völker im „Zerrungsgürtel" unmittelbar vor der großen Alternative stünden „Glaube oder Unglaube, Religion oder Gottlosigkeit?", so gilt dies auch für die Kulturvölker außerhalb dieses Bereichs in der gleichen Weise, und wenn er die heutige Ausgangsstellung des Kampfes gegen die Religion in Rußland erblickt, so wird übersehen, daß Rußlands Einwirkung auf uns vorüber ist und daß, wenn in Deutschland eine biologische Weltanschauung ebenso wie in andern Kulturvölkern, im Vordringen begriffen ist, diese von innen heraus, nicht von außen kommt. Und es steht doch wohl außer Zweifel, daß das Christentum zahlenmäßig den Höhepunkt seiner Ausbreitung bereits überschritten hat und im Rückgang sich befindet, zumal wenn man die äußeren Verluste in Rußland und die inneren in Amerika beachtet, und wenn man bedenkt, daß die Erstarkung des Rassenbewußtseins seiner Ausbreitung weitere Schwierigkeiten in den Weg stellen wird, nicht nur bei den arischen Völkern. Gerade in den Völkern Europas und Amerikas ist die Hauptmacht, auf die das Christentum zur Erhaltung seines zahlenmäßig feststellbaren Bestandes sich noch stützen kann, die Macht der Gewohnheit.

Wie sich in diesen Kämpfen die religiöse Sendung des deutschen Volkes in Zukunft für unser Volk selbst gestalten wird, darüber kann nur Glaube und Hoffnung Auskunft geben und die Gewißheit, daß seiner Glaubensenergie noch niemals seit anderthalb Jahrtausenden so reiche Möglichkeiten zur Entfaltung geboten waren wie in der Gegenwart.

---

[1] Weltgeschichte der Neuzeit I 3f.

[2] Pfister, Deutsches Volkstum S. 1.

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

ANTIKE UND FRÜHCHRISTLICHE KULTMUSIK

Den Zusammenhängen, die hier vorliegen, ist mit großer Umsicht Johannes Quasten[1] nachgegangen. Wie man bei einem Schüler F. J. Dölgers erwarten kann und in der Arbeit bestätigt findet, ruht sie auf gründlicher Verwertung der literarischen und bildlichen Überlieferung, und die zahlreichen Abbildungen halten sich nicht nur an das bequem Erreichbare, sondern geben auch Entlegeneres oder Bekanntes in vergrößerndem Ausschnitt. Die hier wie dort vorhandenen Beziehungen zwischen Opfer und Musik, zwischen Musik und Mysterium, Musik und Mystik in ihrer Spannung (*λογικὴ θυσία* als Gegensatz zur reinen Instrumentalmusik), Musik im Brauchtum beim Mahl, Hochzeit, Totenkult: alles ist umfassend bewältigt, neben den offensichtlichen Gemeinsamkeiten namentlich auch die Eigenentwicklung im alten Christentum herausgestellt und auf ihre Gründe befragt. Eine Abnahme der antiken Musikfreudigkeit im christlichen Privatleben ist verständlich, ebenso auch, daß man in der Liturgie die als zu weltlich empfundene antike Instrumentalmusik ablehnt und nur Gesang zulassen will, und zwar einstimmigen, wegen des Einen Gottes und der seelischen *κοινωνία* der Gläubigen. Auch daß man den Frauengesang zugunsten des kindlich unschuldigen Knabengesanges zurückdämmt, ist verständlich, und wird mit Recht in dem Sinne motiviert, den Fehrle für die Wertung der Keuschheit im antiken Kult schon gegeben hatte. Im antiquarischen Detail ließen sich natürlich hier und da Nachträge[2] geben; die *μάγαδις* z. B. wird nur gelegentlich erwähnt, die in der phrygischen Kultmusik offenbar wichtig war; vielleicht gab es da sogar den Rang eines *ἀρχιμαγα-[δ]εύς*, vgl. L. Robert, Mélanges Bidez II 806 ff. (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientaliste, Brüssel 1934). Für die Heilkraft der Musik und antike psychophysische Therapie durch sie habe ich mir

[1] J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25). Münster 1930, Aschendorff. XII, 274 S. mit 38 Taf.

[2] Ein für christliche Kultmusik um 500 lehrreiches Zeugnis darf ich hier notieren, da es aus einer antiken Inschriftenpublikation heraus nicht so leicht den Weg zu den Interessenten findet. In einer Inschrift aus Amasia (Anderson-Cumont-Grégoire, Studia Pontica III n. 101) heißt es von Mamas (wohl Bischof an der St. Theodoroskirche dort, die als *θρόνος ἱερῶν μυστηρίων* bezeichnet wird): *ὁ καθαρότατος μύστης, κινεῖ μὲν ἀεὶ τοῖς θεοτεύκτοις ἄσμασιν τὴν γλῶτταν, πληρῶν τῆς πνευματικῆς χορ(ε)ίας τόνδε τὸν τόπον, ἕλκ(ε)ι δὲ φιλοφροσύνῃ [ὥ]ς αὐτὸν ἅπαν(τας).*

früher einmal mancherlei gesammelt, aber ob das christliche Entsprechungen hat, weiß ich nicht; in der Antike spielt es ins Religiöse hinein. Quasten kommt hierauf nicht zu sprechen.

Ich habe nur eine wesentliche Tatsache bei Quasten vermißt, die ich deshalb hier gesondert — losgelöst vom dicken Antikenbericht — verzeichne. Ich meine die nachweisbare Übernahme antiker Melodien in den altchristlichen Gesang, eine Tatsache, die m. W. auch in philologischen Fachkreisen unbeachtet ist. Ich selbst wurde erst durch das treffliche Buch von O. Ursprung (dessen Arbeiten zum neuen Hymnus aus Oxyrhynchos Quasten S. 161 zitiert) darauf aufmerksam, das wohl erst nach Quastens Buch herauskam. Ich referiere großenteils mit Ursprungs eigenen Worten (Die katholische Kirchenmusik S. 5, in Bückens Handbuch der Musikwissenschaft): „Wie sehr auf die hellenistischen Kreise der jungen Chritengemeinde Rücksicht genommen wurde, beziehungsweise wie stark der Hellenismus das Werden des kirchlichen Gesangsschatzes beeinflußt hat, zeigt sich unter anderem daran, daß auch schon von den wenigen antiken Melodien, die erhalten sind, verschiedene Übereinstimmungen größeren oder geringeren Umfangs mit choralischen Gesängen" (gemeint ist natürlich der altchristliche, wie die antike Musik, einstimmige Choral) nachzuweisen sind" (von mir gesperrt). Eine der bekanntesten antiken Melodien ist die — weltliche — des Seikilosliedchens: *ὅσον ζῇς φαίνου, μηδὲν ὅλως σὺ λυποῦ, πρὸς ὀλίγον ἐστὶ τὸ ζῆν, τὸ τέλος ὁ χρόνος ἀπαιτεῖ*, die der Dichter auf seinem Grabstein in Tralles hat einmeißeln lassen (Crusius, Philol. 53, 160; v. Jân, Mus. script. Gr. 452). Diese Melodie auf einen durchaus hedonistischen Text der ersten Kaiserzeit oder — wie Ursprung auch für möglich hält — „eine ihr zugrunde liegende sogenannte Urmelodie wurde für die vom Volk zu singende Antiphon *Hosanna filio David* zur Palmweihe am Palmsonntag benützt" (vgl. die Synopse der Melodien bei Ursprung Notenbeispiel 4).[1] Wichtiger ist der andere Fall, weil die religionsgeschichtliche Sphäre des Textes und der Musik hinzukommt: „Bruchstücke aus dem Helioshymnos des Mesomedes ... wurden zum *Alleluia-Jubilus* des Pfingstsonntags umgeschmolzen." Ein weiterer Fall (Notenbeispiel 5 bei Ursprung): „Ein Stück ('Gnadenbitte') des um 140 entstandenen und laut Zitat bei dem ägyptischen Bischof Synesios noch im 5. Jahrh. gesungenen Nemesishymnus des Mesomedes wurde zu einer Kyriemelodie (später als *Kyrie rex genitor* benannt, Kyriale Vaticanum no. VI)."

Das ist, wie Ursprung bemerkt, „bei der textlichen Herkunft der Kyrieanrufung aus dem ägyptischen bzw. vorchristlich-heidnischen Sonnen-

[1] Sollte nicht eine „Urmelodie", sondern das Seikilosliedchen selbst übernommen sein, so wäre hinzuweisen auf den überaus häufigen Fall von Übernahme profaner Lied- und Tanzweisen für geistliche Choräle und Gesänge in der neuzeitlichen Kirchenmusik, wo die Grenzen zwischen Profanem und Sakralem fließend sind, Wechselwirkungen hinüber und herüber gehen, in den Texten ja auch. Es gibt auch ein *παρῳδεῖν* in umgekehrter Richtung!

kult ... doppelt interessant". Nebenbei bemerkt: wenn hier Ursprung das schon in den ersten christlichen Jahrhunderten so ausgedehnt verwendete „Kyrie eleison" als aus dem heidnischen Sonnenkult stammend bezeichnet, so engt er F. J. Dölgers Nachweise (Sol Salutis² 79 ff.) in der gleichen Weise ein, gegen die sich Dölger einer Arbeit Bolls gegenüber schon S. 82 A. 1 gewendet hat. Aber daß das Kyrie eleison auch im Sonnenkult verbreitet war, belegt Dölger selbst, jedoch weist er es auch in anderen heidnischen Ritualien nach und betrachtet nur die spezielle Herkunftssphäre des von der christlichen Liturgie übernommenen Kyrie als nicht genau bestimmbar. Ursprung und Boll, die es jeweils mit Helios zu tun hatten, haben also ihres Themas wegen vereinfacht, aber nichts eigentlich Falsches festgestellt, und auch uns kommt es auf die kultischen Berührungen gerade zwischen Sonnenreligion und Helioshymnos und die textlich-musikalischen Berührungen im Kyrie an.

Bei einem weiteren Fall von Melos-Entlehnung gibt Ursprung leider keine genaue Bezeichnung, wenn er fortfährt: „Eine andere Melodie findet sich in mönchischen Kreisen als Antiphon *Secus decursus* wieder. Anklänge an die Schlußbildungen (Periodenschlüsse) in der griechischen Musik kommen in den Gesängen für die österliche Zeit mehrmals vor." Dieser Schlußsatz bestätigt Eindrücke, die wohl jeder von uns empfunden hat, wenn er zum erstenmal in Athen die Osterfeier erlebt und geglaubt hat, in der byzantinischen Kirchenmusik die antike Art noch erahnen zu können.

Wenn man bedenkt, wie gering die Reste antiker Musik sind, und daß das Wenige schon solche Übereinstimmungen in Einzelnachweisen gestattet (schade, daß ich Ursprungs Notenbeispiele nicht reproduzieren kann), dann ist die grundsätzliche Wichtigkeit wohl klar. Bei den Texten der antiken Hymnendichtung hat man in den Formen und in einzelnen Wendungen der religiösen Sprache die Kontinuität mit der rivalisierenden altchristlichen Hymnik oft genug aufgezeigt (besonders J. Kroll). Das christliche Drama hat mittels Euripides, das Epos mittels Homer und Virgil christliche Inhalte besungen, Horazoden wie Tibullverse sind christianisiert worden (Hermes 62, 114 ff.) ebenso wie Platons Symposion, Zauberformeln sind in christliche Phylakteria, antike Glaubensdevisen in christliche Konkurrenzrufe umgestaltet worden, und für die Entwicklung von der antiken Kunst zur christlichen gilt Entsprechendes. Die Homöopathie des „*similia similibus*" in Kult, Kunst, Lehrschriftformen und Hymnik des alten Christentums hat sich offensichtlich auch auf dem Gebiet der Melodiebildung als wirksames Mittel erwiesen, oder aber die enge Kulturberührung hat auch hier wie anderswo in mehr ungewollter Weise das Alte im Neuen fortleben lassen.

Tübingen. Otto Weinreich.

DIE INSCHRIFT DES CONSUSALTARES IM CIRCUS MAXIMUS

Über den Ursprung des Larenkultes ist viel gestritten worden, wovon zuletzt Tabeling (Mater Larum, Frankf. Stud. I passim) ausführlich berichtet hat. Dieser Streit soll hier nicht fortgesetzt, sondern nur eine merkwürdige von Tabeling übergangene und auch sonst nicht genügend gewürdigte Einzelheit behandelt werden. Gleichgültig, ob man den Larenkult von den *Lares compitales* ausgehen läßt (Wissowa), vom *Lar familiaris* (Samter) oder beide für gleich alt hält (W. F. Otto), immer bleibt die Tatsache bestehen, daß der Kult am Compitum etwas Spezifisches und Charakteristisches besitzt, während der des Lar familiaris mit denen der anderen im Hause verehrten Gottheiten zusammenrinnt. Dieses Besondere verbürgt nicht nur ein hohes Alter, sondern dürfte sich auch im Bewußtsein der Römer als das Wesentliche dargestellt haben. Darum gehe ich davon aus.

Wissowa schildert die örtliche Lage des Larenheiligtumes folgendermaßen (RuK[1] 149, ähnlich [2]167): „Die Laren werden auf dem Lande verehrt an den *compita,* d. h. an den Kreuzwegen bzw. an den Stellen, wo mehrere Grundstücke zusammenkommen; dort steht die Larenkapelle, ebenfalls *compitum* genannt, mit so vielen Eingängen, als dort Besitzungen angrenzen, und ebenso vielen Altären, deren jeder 15 Fuß vor dem betreffenden Eingange steht, so daß jeder Anlieger angesichts des Compitum auf seinem eigenen Grund und Boden opfern kann.“ Es ist also der Punkt, wo die *fundi* mehrerer *villae* zusammenstoßen.

Behalten wir dies im Auge, so wird vielleicht auch die berüchtigte Inschrift verständlich, die nach Tertullian de spect. 5 auf dem unterirdischen Altare des Consus im Circus Maximus gestanden haben soll. Sie lautete nach Tertullian:

Consus consilio, Mars duello, Lares coillo potentes. Die erste Schwierigkeit liegt in *coillo,* das allgemein für korrupt gilt.[1] Nehmen wir einmal an, *coillo* sei ein Synonym von *compito,* was Heinsius sinngemäß durch Konjektur herstellen wollte, und versuchen wir von da aus die Erklärung. Gehen wir nämlich davon aus, daß das Larenheiligtum am *compitum* den verschiedenen, an dasselbe angenzenden *villae* gemeinsam ist, so läßt sich *coillo* vielleicht etymologisch deuten. l. *vicus* ist aus **u̯oi̯kos* entstanden, entsprechend setzt man für *villa u̯ei̯ks-la* nach got. *weihs* an, da die *s*-Stämme im Simplex *e*-Vokalismus haben. Nach dem Verhältnis von *οἶκος*: *σύνοικος* würde ein dazu gebildetes Adjektiv gleicher Bedeutung *ko-u̯oi̯ks-lo-* lauten[2] und mit zu ergänzendem *locus* oder *fanum*

---

[1] Pisani IF 53 (1935) 28 (der mit Recht das Fehlen des Wortes im Thesaurus rügt), macht eine Ausnahme. Er setzt als Bedeutung: „Das Innere des Hauses, wo die Laren verehrt wurden“ und stellt es als **covinelom* zu *cavus, covile.*

[2] Mit *o*-Vokalismus wie *κέλευθος*: *ἀκόλουθος*, dazu den Einfluß von **u̯oi̯kos.*

das *compitum* bezeichnen können. *ko-* statt *con-* stünde wie in l. *contio* < **coventio* (Sommer, Handb. d. lat. Laut. u. F. L. 265). In **ko-u̯oiks-lo-* mußte *u̯* lautgesetzlich schwinden (Sommer 157 f.) und *-oikslo-* > *īllo-* werden. Damit ist *coillo* sachlich und sprachlich erklärt: bei Tertullian ist hier nichts zu ändern.

Die nicht alltägliche Verbindung von Mars und Lares, die bekanntlich im Arvalliede wiederkehrt, erweckt an sich ein gewisses Vertrauen in die Altertümlichkeit der ursprünglichen Inschrift *Lares* statt *Lases* und die Ablative auf *-o* könnten auf Rechnung unserer Überlieferung gesetzt werden. Was aber schlechterdings eine religionsgeschichtliche Unmöglichkeit wäre, ist die Ableitung des *Consus* von *consilium*, und doch ist sie so alt wie unsere antiquarische Überlieferung, da sie schon Varro (Aug. de civ. 4, 11) und Verrius Flaccus (Paul. Fest. 36 Lds.) gekannt haben. Für Tertullian ist Sueton der Vermittler. Wir stehen also vor der Alternative, daß die römischen Antiquare sich entweder durch eine Fälschung haben täuschen lassen oder einem Irrtume (sei es eigenem oder fremdem) zum Opfer gefallen sind. Daß letzteres zutrifft, läßt sich, denke ich, erhärten.

Der Name des *Consus* ist als „Berger (der Ernte)" einwandfrei gedeutet (Walde-Hofmann s. v.). Zu ihm gehört als Kultgenossin *Ops Consiva* oder *Consivia* als Göttin der „dem Berger gehörenden Fülle", d. h. der Ernte. *Frumentum* **consivium* wäre „das dem Berger gehörende Getreide" wie *Ianus consivius* (carm. Sal.) der Gott des Erntebeginns. Mithin dürfte es nicht zu kühn sein, ein altes Neutrum **Consivium* = „Ernte" vorauszusetzen. Führen wir dieses für *consilio* in unsere Inschrift ein, so hat das Ganze einen schlüssgen Sinn:

Consus consivio, Mars duello, Lares coillo potentes. Daß die vermutlich schwer les- oder sichtbare Inschrift des unterirdischen Altares von Varro oder seinem Gewährsmann leicht verlesen werden konnte, liegt auf der Hand. H. Krahe macht mich darauf aufmerksam, daß dies bei archaischer Schrift noch viel leichter war, da V und L bei einiger Verwitterung bis zur Ununterscheidbarkeit ähnlich wurden. Durch die zwei nachgewiesenen altertümlichen Worte ist die Echtheit der Inschrift unbezweifelbar. Ist die Ableitung von *coillo* < **ko-u̯oiks-lo-* richtig, so ist die Fassung — vgl. *iouxmenta* — auch dann ziemlich spät, wenn *-us* für *-os*, *-o* für *-od*, *Lares* für *Lases* sich aus der schriftlichen Überlieferung erklären solle. Etwa 400 v. Chr. dürfte terminus post quem sein.

Jena. Albrecht von Blumenthal.

BIBLIOGRAPHIE

(1. Januar 1936—30. Juni 1936)

AJA = American Journal of Archaeology
Anthr = Anthropos
APF = Archiv für Papyrusforschung
dt = deutsch
HThR = Harvard Theological Review
JbLitW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
Laogr = *Λαογραφία*
OLZ = Orientalische Literatur-Zeitung
OZVk = Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde
REA = Revue des Études Anciennes
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RM = Römische Mitteilungen
RhM = Rheinisches Museum
SAVk = Schweizerisches Archiv für Volkskunde
SB = Sitzungsberichte
StM = Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Sy = Syria
ThRdsch = Theologische Rundschau
Vk = Volkskunde
vkl = volkskundlich

1. Allgemeine Religionswissenschaft usw.

Barion, Jak., Philosophia perennis als Problem u. als Aufgabe. Mchn., Hueber. 59 S. 2.80

Billicsich, Friedr., Das Problem d. Theodizee i. philos. Denken d. Abendlandes 1: Von Platon bis Thomas von Aquino (Philos. Abh. d. Österr. Leo-Ges 1). Innsbruck, Tyrolia. 264 S. 8 40

Brock-Utne, Alb., Der Gottesgarten. Eine vergleich. relgesch. Studie (Avh. Norske Vidensk.-Akad. '35, 2). Oslo, Dybwad. VIII, 136 S. Kr. 7.—

Brosch, Jos., Das Wesen d. Häresie (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 2). Bonn, Hanstein. 120 S. 3.80

Dietsch, Walt., Das Problem d. Glaubens i. d. Philosophie d. dt Idealismus. Ein Beitr zu e. Relphilos. (Beitr. z. Philos. 31). Hdbg., Winter '35. 134 S. 6.—

Ferger, N., Magie u. Mystik. Gegensatz u. Zusammenhang. Zürich, Niehans '35. 252 S. 6.60

Geymüller, H. de, Swedenborg u. d. übersinnl. Welt. Übers. v. P. Sakmann. Durchges. u. erg. v. H. Driesch. Stgt., Dt. Verl.-Anst. 395 S. 8.50

Hohmann, Firmin, Bonaventura u. d. existenzielle Sein d. Menschen (Abh. z. Philos. u. Psychol. d. Rel. 35/36). Würzburg, Becker '35. XI, 239 S. 6.—

Keilbach, Wilh., Die Problematik d. Rel. E. relphilos. Studie m. bes. Berücks. d. neuen Relpsychol. Paderborn, Schöningh. 271 S. 4.80

Klarr, Herm., Die Utopie v. Erdenparadiese b. Nowgorodzeff. Unter Berücks. einiger Eigentüml. d. russ. Rechtsphilos. (Abh. d. Inst. f. Politik, ausl. öffentl. Recht u. Völkerrecht a. d. Univ. Lpg. 15). Lpg., Noske. X, 90 S.

Köhler, W., Geschichtsphilosophie. ThRdsch 8, 70 ff.; 129 ff.

Koppers, Wilh., Der Totemismus als menschheitsgesch. Problem (Anthr 31) S. 159 ff.

Lehmann, Fr. R., Dei incerti. Über d. Ungewißheitsfaktor in rel. Vorstellungen. Mittbl. d. Ges. f. Völkerk. 6, '35. S. 23 ff.

Liener, Jos., Psychologie d. Unglaubens (Die Zukunft d. Rel. 1). Innsbruck, Tyrolia '35. 258 S. 7.20

Merkel, R. Fr., Anfänge d. Erforschung amerikan. Rel. StM 12, 66 ff.

Moore, Edw. C., The Nature of Rel. New York, Macmillan. 368 S.

Pettazzoni, R., La confessione d. peccati II 3: Siria, Hittiti, Asia Minore, Grecia (Storia delle Rel. 12). Bologna, Zanichelli. X, 294 S.

Peuckert, Will-Erich, Pansophie. Ein Vers. z. Gesch d. weißen u. schwarzen Magie. Stgt., Kohlhammer. 588 S. (ill.). 18.—

Pratt, James B., God and the Moral Law, HThR 29, 153 ff.

Preuß, K. Th., Die rel. Bedeutg. d. Paradiesmythen (Festschr. f. R. R. Marett) 119 ff.

Schmidt, Loth., Paul de Lagardes Kritik an Kirche, Theol. u. Christentum (Tbg. Stud. z. syst. Theol. 4). Stgt., Kohlhammer '35. XII, 173 S. 7.50

Schütz, Ant., Gott in der Gesch. Eine Geschmetaphysik u. -theol. Übers. v. V. Zoltán. Salzbg., Pustet. 292 S. 7.20

Simons, Walt., Rel. u. Recht. Vorlesgn., geh. f. die Olaus Petri-Stiftg. i. d. Univ. Upsala. Dt. Ausg. Bln., Bott. 218 S. 5.—

Thielicke, Helm., Vernunft u. Offenbarung. Eine Studie üb. d. Relphilos. Lessings. Gütersloh, Bertelsmann. IX, 161 S. 8.50

Weill, R., Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la rel. funeraire et la rel. générale. Paris, Geuthner. 176 S.

Weinhandl, Ferd., Philosophie u. Mythos (Kieler Univreden. N. F. 7). Hbg., Hanseat. Verl.Anst. 16 S. 1.—

Will, R., Magie et religion, RHPR 16, 23 ff.

Winthuis, J., Mythos u. Relwiss. P. W. Schmidts „Methodologisches" unters. auf Wurzelkrankheit. Moosburg, Selbstverl. III, 161 S. 2.50

Zwemer, S. M., The origin of rel. Ldn., Marshall. 256 S.

2. Religiöses Volkstum usw.

Angerhausen, Jul., Die schwarze Muttergottes. Legenden um d. schmerzhafte Mutter v. Telgte. Warendorf, Schnell. 135 S. 1.50

Baldinger, Max, Aberglaube u. Volksmedizin in d. Zahnheilkunde, SAVk 35, 23 ff.

Baumann, Ulr., Schwäbische Bräuche. 1. Advents- u. Weihnachtszeit. 32 S. 2. Fastnacht u. Ostern. 32 S. (Aus Schwabens Vergangenh. 41/2). Stgt., Kepplerhaus. Je —.25

Bolte, Joh., Das Echo i. Volksglaube u. Dichtg. Nachträge (SB Berl. '35, 26). Bln., de Gruyter '35. 13 S. 1.—

Brechenmacher, Jos., Teufel, Hölle, Himmel i. dt Sippennamen (Schriftenreihe Sippenforschg. 21). Görlitz, Starke. VIII, 42 S. 1.—

Fredrich, Eva, Der Ruf, e. Gattung d. geistl. Volksliedes (Germ. Stud. 174). Bln., Ebering. 165 S. 6.60

Glaser, O., Die Perdikkassage (e. Sonnenmärchen) u. a. Dynastiegründersagen b. Herodot, Hum. Gymn. 47, 21 ff.

Greß, K. u. Lommer, V., Holzlandsagen. Sagen, Märchen u. Gesch. a. d. Vorbergen d. Thür. Waldes, Heimatgesch. a. d. Altenburger Westkreise. 3. Aufl. v. Fr. B. Störzner. Lpg., Wartig '35. 238 S. (ill.). 3.—

Gundel, Wilh., Dekane u. Dekansternbilder. Ein Beitr. z. Gesch. d. Sternbilder d. Kulturvölker. Mit e. Untersuchg. üb. d. ägypt. Sternbilder u. Gottheiten d. Dekane v. S. Schott (Stud. d. Bibl. Warburg 19). Glückstadt, Augustin. X, 451 S. (ill.). 20.—

Handbuch der dt Vk. Hrsg. v. Wilh. Peßler u. a. 1. Potsdam, Athenaion '35. 324 S. (ill.), 13 Taf. 4°. 22.50

Heeger, Fr., Pfälzer Volksheilkunde, e. Beitr. z. Vk der Westmark. Neustadt a. H., Meininger. 144 S.

Hoyer, Ernst, Kanonistisches z. Atlas d. dt Vk (Sudetend. Zeitschr. f. Vk. Beih. 3). Prag, Calve '35. 54 S. 2.—

Kaiser, Fr., Volksbrauch u. Aberglaube sowie anderes Absonderliches a. Jahrtausenden. Schatzkästlein wissenswerter Dinge. Bln., Bernard & Graefe. 71 S. (ill.). 1.50

Koch, G., Zu Gesch. u. Stand d. rel. Vk i. Zusammenhang d. allgem. Vk, ThRdsch 8, 96 ff.; 146 ff.

Koch, Rud., Das Zeichenbuch, welches alle Arten v. Zeichen enthält, wie sie gebraucht worden sind i. d. frühesten Zeiten, b. d. Völkern d. Altert., i. früh. Christent. u. i. MA. . . . Abschn. üb. d. Runen v. Fr. v. d. Leyen. Lpg., Insel. 109 S. (ill.). 5.—

Koren, H., Vk als gläubige Wissenschaft (Texte u. Arb. z. rel. Vk 1). Lpg., Pustet. 75 S. 3.—

Die dt Kulturgeschichte. 1. Gesch. d. dt Kultur v. G. Steinhausen. 4. Aufl. Neubearb. v. E. Diesel. 557 S. (ill.). 2. Bilderatlas z. dt Kulturgesch. v. Fr. Schultze. 474 S. (ill.). 4°. Lpg., Bibl. Inst. 35.—

Lohmeyer, K., Die Sagen v. d. Saar, Blies, Nahe, v. Hunsrück, Soon- u. Hochwald. 3., stark verm. Aufl. d. Sagen d. Saarbrücker u. Birkenfelder Landes. Saarbrücken, Hofer '35. 616 S. (ill.). 5.—

Luck, G., Rätische Alpensagen. Gestalten u. Bilder a. d. Sagenwelt Graubündens. 2. verm. Aufl. Chur, Bischofsberger '35. 123 S. (ill.). Fr. 3.80

Mackensen, L., Bibliographie z. dt-balt. Vk. Unter Mitarb. v. H. Diewerge u. F. A. Redlich. (Veröff. d. vkl Forschgsstelle a. Herderinst. zu Riga, 4). Riga, Plates. 74 S. Ls 2.20

Marzell, H., Der Zauber d. Heilkräuter i. d. Antike u. Neuzeit, Arch. Gesch. Med. 29, 3 ff.

Memmer, A., Die altfranzös. Bertasage u. das Volksmärchen. (Romanist. Arb. 25). Halle, Niemeyer '35. XVI, 245 S., 1 Kt. 9.—

Naumann, L., Weihenamen d. Kirchen u. Kapellen i. Bistum Zeitz-Naumburg. E. Beitr. z. Patrocinien-Forschg. Naumburg a. d. S., Sieling. 44 S. —.80

Rumpf, Max, Dt Bauernleben (Rumpf, Das gemeine Volk 1 [= Schriften d. Dt Akad. 28]). Stgt., Kohlhammer. XX, 912 S. 24.—

Scheidt, Hub., Die Taufwasser-Weihegebete i. Sinne vergl. Liturgieforschg. unters. (Liturgiegesch. Qu. u. Forschgn. 29 = Veröffentl. d. Ver. z. Pflege d. Liturgiewiss.). Mnstr., Aschendorff '35. 104 S. 5.60

Schmidt, Fr. H., Osterbräuche (Meyers bunte Bändchen 15). Lpg., Bibl. Inst. 64 S. (ill.). —.90

Schneeweis, Edm., Grundriß d. Volksglaubens u. Volksbrauchs d. Serbokroaten. Cilli, Družba '35. 267 S. (ill.). Din. 124.—

Schnell, H. K. M., Der baierische Barock. Die volkl, d. geschichtl. u. d. rel. Grundlagen. Sein Siegeszug durch d. Reich. Mchn., Dreifaltigkeitsverl. VIII, 243 S. 8.40

Schott, G., Weissagung u. Erfüllung i. dt Volksmärchen (Für dt Erneuerung 1). Mchn., Eher. 207 S. 3.—

Schreiber, Gg., Deutschland u. Spanien. Vkl u. kulturkl. Beziehgn. Zshänge abendl. u. ibero-amerik. Sakralkultur (Forschg. z. Vk 22/24). Dssd., Schwann. XVII, 528 S. (ill.), 71 Taf. 18.—

Seeger, Reinh., Herkunft u. Bedeutg. d. Schlagwortes: „D. Rel. ist Opium f. d. Volk" (Theol. Arb. z. Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 3). Halle, Akad. Verl. '35. 45 S. 2.40

Spamer, Ad., Dt Fastnachtsbräuche. Jena, Diederichs. 71 S. (ill.). 1.80

5000 Jahre Niedersächs. Stammeskunde. Hrsg. von H. Schroller u. S. Lehmann (Darstellgn. a. Niedersachsens Urgesch. 3). Hildesheim, Lax. VIII, 281 S. (ill.). 7.50

Teodorowicz, Jos., Konnersreuth i. Lichte d. Mystik u. Psychologie. Salzbg., Pustet. 535 S. 9.—

Vidossi, G., La poesia popolare rel. i. Italia, StM 12, 83 ff.

Die dt Volkskunde. Hrsg. v. Ad. Spamer. 2., verb. u. verm. Aufl. 1. 632 S. 2. Bilderatlas d. dt Vk (ill.), 9 Farbtaf. u. 4 z. T. farb. Orig.-Beil., e. Personen u. Sachverz. u. e. vkl Schrifttumsverz. 513, 87 S. Lpg., Bibl. Inst. Je 17.50.

Volkskl. Bibliographie. Mit E. Hoffmann-Krayer hrsg. von P. Geiger. Jg. 13. '29 u. '30. Bln., de Gruyter '35. XXXVI, 578 S. 36.—

Weitkamp, Fr., Von unsrer Väter Art u. Sinnen. E. Sammlg. heimatl. Sagen, Märchen u. Gesch. Osnabrück, Schöningh '35. XII, 327 S (ill.). 4.80

Wild, E., Gesch. u. Volksleben d. Vogtlandes i. Qu. a. 700 Jahren. Plauen, Neupert. XV, 528 S. (ill.), 1 Taf. 11.—

Williams, Ch. A., The german legends of the hairy anchorite. With two old french texts of La vie de St. Jehan Paulus, ed. by L. Allen. Illinois Stud. i. lang. a. lit. 18, '35. 140 S.

Wolfram, Rich., Schwerttanz u. Männerbund. Lfg. 1. Kassel, Bärenreiter. 112 S. (ill.). Subskr. 4.80

3. Vorgeschichtliche Religionen

Adama van Scheltema, Fred., Die Kunst uns. Vorzeit. Lpg., Bibl. Inst. 190 S., 68 Taf. 4.80

Birkner, Ferd., Ur- u. Vorzeit Bayerns. Mchn., Knorr & Hirth. 215 S. (ill.), 20 Taf. 6.90

Hertz, Am., Le rôle de la rel. dans les civilisations prégrecques, Scientia 58, 296 ff.

Klaatsch, Herm., Das Werden d. Menschheit u. die Anfänge d. Kultur. Fortgef. v. J. Andrée, H. Weinert, J. Lechler. Bln., Bong. XX, 404 S. (ill.). 13.50.

Radig, Wern., Sachsens Vorzeit. Einf. i. d. Vorgesch. d. sächs.-böhm. Grenzraumes. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 100 S. (ill.), 28 Taf., 2 Kt. 3.40

Uehli, E., Atlantis u. d. Rätsel d. Eiszeitkunst. Stgt., Hoffmann. 267 S. (ill.). 11.—

Winthuis, J., Mythos u. Kult d. Steinzeit. Stgt., Strecker & Schröder '35. XV, 294 S. 16.—

4. Religionen der Naturvölker

Baumann, Herm., Schöpfung u. Urzeit d. Menschen i. Mythus d. afrik. Völker. Bln., Reimer. X, 435 S. (ill.), 22 Kt. 30.—

Clemen, Carol., Fontes hist. rel. primitiv., praeindogerm., indogerm. minus not. (Fontes hist. rel. ex auct. Graec. Lat. 6). Bonn, Röhrscheid. 120 S. 8.20

Geurtjens, H., Unter d. Kaja-Kajas v. Südneuguinea. Paderb., Schöningh '35. 268 S. (ill.), 1 Kt. 4.80

Körner, Theo, Totenkult u. Lebensglaube b. d. Völkern Ost-Indonesiens (Stud. z. Völkerkde. 10). Lpg., Jordan & Gramberg. XV, 207 S. 7.—

Rahmann, Rud., Gottheiten d. Primitivstämme i. nordöstl. Vorderindien, Anthr 31, 37 ff.

Preuß, K. Th., Rel., Recht u. Königtum i. Amerika, Ztschr. vgl. Rechtsw. 50, 256 ff.

Schebesta, P., Der Urwald ruft wieder. 2. Reise z. d. Ituri-Zwergen. Salzbg., Pustet. 208 S. (ill.), 1 Kt. 7.20

5. Ostasiatische und amerikanische Kulturreligionen

Haslund-Christensen, H., Zajagan. Menschen u. Götter i. d. Mongolei. Vorw. v. Sven Hedin. Stgt., Union. 276 S. (ill.), 1 Kt. 8.50

Höltker, G., Das Sündenbewußtsein b. d. Azteken i. alt. Mexiko, Anthr 31, 213 ff.

Rosenkranz, Gerh., Der Nomos Chinas u. d. Evangelium. Rasse u. Volkstum f. d. mission. Verkündg. i. China (Missionswiss. Forschgn. 10). Lpg., Hinrichs. XII, 196 S. 9.80

6. Ägyptische Religion

Bissing, Fr. W. v., Ägypt. Kultbilder d. Ptolom.- u. Römerzeit (D. alte Orient 34). Lpg., Hinrichs. 37 S., 8 Taf. 2.70

Friedrich, Joh., Himmelszeichen i. ägypt. u. hethit. Kriegsber., OLZ 135 ff.

Roeder, Günther, Das Ichneumon i. d. ägypt. Rel. u. Kunst, Egypt. Rel. IV, 1 ff.

Steckeweh, H., Die Fürstengräber v. Qâw. Beitr. v. G. Steindorff, E. Kühn, W. Wolf u. H. Grapow (Veröffentl. d. E. v. Sieglin-Exped. i. Ägypt. 6). Lpg., Hinrichs. 72 S., 38 Taf. 2°. 25.—

7. Vorderasiatische Religionen

Siebenter vorläuf. Bericht d. Dt Forschgsgemeinsch. üb. Ausgrab. i. Uruk-Warka. 40 Taf. (Abh. Berl. '35, 4). Bln., de Gruyter 57 S. 4°. 24.—

Boissier, A., Mantique Babylon. e. Hittite. Paris, Geuthner '35. V, 79 S.

Delaporte, L., Les Hittites (Bibl. de Synthèse hist. 8). Paris, Renaiss. d. Livre. X, 371 S. Fr. 40.—

Ebeling, E., Weissag. a. Weihrauch i. alt. Babylonien. Bln., de Gruyter '35. 14 S. 4°. 1.—

Furlani, G., Divinità gemelle n. Pantheon Elam.?, StM 12, 50 ff.

Gaster, Th. H., Notes on Ras Shamra Texts II, OLZ 401 ff.

Götze, Albr., Hethiter, Churriter u. Assyrer. Vorderasiat. Kulturentwicklg. i. 2. Jahrtaus. v. Chr. (Inst. f. sammenlign. Kulturforsk. A 17). Lpg., Harassowitz. XV, 194 S. (ill.), 5 Kt. 8.20

Jirku, A., Die Keilschrifttexte v. Ras Shamra u. d. AT, ZDMG 89, 372 ff.

Koschaker, P., Göttl. u. weltl. Recht n. d. Urkdn. a. Susa, Orientalia 4, '35, 38 ff.

Lods, A., Sur l. poèmes myth. d. Ras Shamra e. leur rapports avec l'AT, RHPR 16, 101 ff.

Montgomery, J. A. et Harris, Z. S., The Ras Shamra Myth. Texts, Mem. Am. Phil. Soc. 4, '35, 134 S.

Moret, Rituels agraires de l'Ancien Orient à l. lumière d. nouv. textes d. Ras-Shamra, Ann. Inst. phil hist. orient. Univ. Bruxelles 3, '35, 311 ff.

Ronzevalle, S., Bronce libanais, Mél. Beyrouth 19, '35, 1 ff.

v. Soden, Wolfr., Rel. u. Sittlichkeit n. d. Anschgn. d. Babylonier, ZDMG 89, 143 ff.

Virolleaud, Ch., 'Anat et la Génisse, poème d. Ras-Shamra, Sy 17, 150 ff.

8. Israel und Judentum

Heinemann, Is., Altjüd. Allegoristik. Brsl., Marcus. 85 S. 3.20

Hempel, Joh., Gott u. Mensch im AT. Studie z. Gesch. d. Frömmigkeit, 2. Aufl. (Beitr. z. Wiss. vom A u. NT 3, 2). Stgt., Kohlhammer. VIII, 324 S. 15.—

Köhler, L., Theol. des AT. Tbg., Mohr. XI, 252 S. 10.20

—, Atl. Theol. ThRdsch 8, 55 ff.

Möller, Wilh., Schäden u. Schuld der atl. Wissenschaft. Zwickau, Herrmann. 44 S. 1.50

Schmökel, Hartmut, AT u. heutiges Judentum (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. aus d Gebiet d. Theol. u. Relgesch. 182). Tbg., Mohr. 28 S. 1.50

Talmud babli. Der babylonische Talmud. Nach d. 1. zensurfreien Ausg. unt. Berücks. d. neuer. Ausg. u. handschriftl. Materials neu übertr. durch Laz. Goldschmidt. 11. Hulin. Bekhoroth. A'rakhin. Bln., Jüd. Verl. 761 S. 18.—

Werden u. Wesen des AT. Vorträge, geh. auf d. internat. Tagg. atl. Forscher z. Gött. '35. Hrsg. v. P. Volz, F. Stummer u. J. Hempel (Ztschr. f. d. atl. Wiss. Beih. 66). Bln., Töpelmann VIII, 239 S. (ill.), 5 Taf. 12.—

Zobel, M., Das Jahr d. Juden i. Brauch u. Liturgie (Büch. d. Schocken Verl. 55/56). Bln., Schocken. 207 S. 2.50

9. Islam

Ibn al-Ǧazarī, Šamsaddīn Muhammad (ibn Muḥammad). D. biogr. Lexik. d. Koranlehrer. Hrsg. v. G. Bergsträsser† u. O. Pretzl. T. 1. 2 (Bibl. Islam. 8 a. b). Kairo 1933—35. Druckerei As-Sa'āda. Lpg., Brockhaus. 622; IX, 412 S. 4°. 20.—

Winkler, H. A., Die reitenden Geister d. Toten. Eine Studie üb. d. Besessenheit d. 'Abd er-Râḍi u. üb. Gespenster u. Dämonen, Heilige u. Verzückte, Totenkult u. Priestertum in e. oberägypt. Dorfe. Stgt., Kohlhammer. VIII, 144 S. (ill.). 6.—

10. Indoarische u. indogermanische Religion

Germanen u. Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur. Festschr. f. H. Hirt. Hrsg. v. H. Arntz. 1. Ergebn. d. Kulturhist. u. Anthropol. XIII, 436 S. (ill.). 2. Ergebn. d. Sprachwiss. VI, 623 S. (ill.) (Indogerm. Bibl. Abt. 3, 15). Hdbg., Winter. 42 50

Krause, Wolfg., Die Kelten u. ihre geistige Haltung (Schrift. d. Kgl. Dt Ges. z. Kgbg. Pr. 12). Kgbg., Gräfe & Unzer. 47 S. (ill.). 1.—

11. Indische Religionen

Eliade, M., Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris, P. Geuthner. IX, 346 S.

Glasenapp, Helm. v., Der Buddhismus i. Indien u. i. Fern. Osten. Schicksale u. Lebensformen e. Erlösungsrel. Bln., Atlantis. 402 S. (ill.), 16 Taf. 4°. 12.—

—, Ein Initiations-Ritus i. buddhist. Java, OLZ 483 ff.

Die Kaṭha-Upanishad. Übertr. u. erl. v. Rud. Otto (Aus d. Welt d. Rel., Rel.wiss. Reihe 24). Bln., Töpelmann. 64 S. 3.80

Kohl, Jos., Zum indischen Steinkult, ZDMG 90, 432 ff.

Zimmer, Heinr., Maya. Der ind. Mythos. Stgt., Dt Verl.-Anst. 506 S., 12 Taf. 11.—

12. Iranische Religion

Hertel, Joh., Der Planet Venus i. Awesta (Ber. Lpz. 87, '35, 1). Lpg., Hirzel. 107 S. 4.—

Hüsing, G, Der Mazdahismus. Mit e. Anh.: Das Götterbild der Anāhitā (Bausteine z. Gesch., Völkerkde. u. Mythenkde. 5). Wien, Eichendorff '35. 82 S. 3.80

Messina, G., Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica, Orientalia, N. Ser. 4, '35, 257 ff.

13. Die antiken Religionen. Synkretismus

Bidez, J., Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Sélencides, Ann. de l'Inst. de philol. et d'hist. orient. Bruxelles 3, '35, 41 ff.

Blumenthal, Albr. v., Zu einigen oskischen Götternamen, RhM 85, 64 ff.

Bock, M., Die Schlange im Traum der Klytaimestra 71, 230 ff.

Bolkestein, Joh. Christ., Ὅσιος en Εὐσεβής. Bijdrage tot d. godsdienst. en zedel. terminol. v. d. Grieken (Diss.), 225 S.

Boyancé, P., Un rite de purification dans les Argonautiques de Valérius Flaccus, Rev. des ét. lat. 22, '35, 107 ff.

—, Une allusion à l'œuf orphique, Mélanges d'arch. et d'hist. 32, '35, 95 ff.

Brady, Thom. All., The reception of the Egyptian cults by the Greeks (330—30 b. C.), Columbia '35, The Univ. of Missouri stud. X 1.

Burris, E. E., The Terminology of Witchcraft, ClPh 31, 137 ff.

Butavand, F., Le secret du Texte Etrusque de la Momie de Zagreb, Paris, Adrien-Maison-neuve.

Charlesworth, Mart. Perc., Providentia and Aeternitas, HThR 29, 107 ff.

Cumont, Fr., Les noms d. planètes et l'astrolatrie chez l. Grecs, L'ant. class. 4, 1 ff.

Delatte, L., Uterque Neptunus, L'ant. class. 4, 45 ff.

—, A., Les doctrines pythagoric. des livres de Numa, Bull. de la classe d. lettres de l'acad. r. de Belgique, 5. Ser. XXII, 19 ff.

Elderkin, G. W., The seated Deities of the Parthenon Frieze, AJA 40, 92 ff.

Eriksson, Nils, Religiositet och irreligiositet hos Tacitus. Lund, Lunds Univ. Arsskr. N. F. 1, 31, 8. 74 S.

Furlani, G., Dei e démoni bifronti e bicefali dell' Asia occident. ant., Miscell. orient. ded. Ant. Deimel, '35, 136 ff.

Gerojannis, K., Ἡ ἑλληνικὴ θρησκεία καὶ ἡ ζῳολατρεία, Ἀρχ. Ἐφημ. 34/35, 18 ff.

Guarducci, M., Il culto di Anna e delle Paides, StM 12, 25 ff.

Hadas, Moses, The tradition of a Feeble Iason, Class. Philol. XXXI, 166 ff.

Henning, W., Neue Materialien z. Gesch. d. Manichaeismus, ZDMG 90, 1 ff.

Neue astrolog. Texte d. Hermes Trismegistos. Funde u. Forschgn. auf d. Gebiete der antik. Astron. u. Astrol. v. W. Gundel (Abh. Mchn. N. F. 12). Mchn., Beck., VII, 378 S. 40.—

Herter, H., Theseus d. Ionier, RhM 85, 177 ff.; 193 ff.

Jüthner, Jul., Zu Vergils vierter Ekloge, Phil. Woch. 958 ff.

Keramopoullos, A. D., Τὸ Πελασγικόν, τὸ Ἀσκληπιεῖον, αἱ ὁδοὶ αἱ ἀνάγουσαι πρὸς τὰ Προπύλαια, Ἀρχ. Ἐφημ. '34/35, 85 ff.

Kerényi, Karl, Das persische Millennium im Mahābhārata, b. d. Sibylle u. Vergil, Klio 29, 1 ff.

Krappe, A. H., Les Aloades, StM 12, 1 ff.

Krause, W., Die Ausdrücke f. d. Schicksal bei Homer, Gl. 25, 143 ff.

Labriolle, Pierre, Quelques cas d'ordalie dans les milieux popul. ant., Rev. des ét. lat. 13, '35, 322 ff.

Magnien, V., Le mariage chez l. Grecs anc. L'initiation nuptiale, L'ant. class. V, 115 ff.

Metman, Ph., Mythos u. Schicksal. Die Lebenslehre d. antik. Sternsymbolik. Lpg., Bibl. Inst. VIII, 226 S., 16 Taf. 4.80

Mewaldt, Joh., Der Kampf des Dichters Lukrez geg. d. Rel. Wien, Höfels '35. 24 S. 1.20

Nilsson, M. P., L'origine rel. d'une évolution morale dans la Grèce ant., RHPR 16, 131 ff.

Perret, Jacques, Le „mythe de Cybele“ (Lucrèce II 600 ff.), Rev. des ét. lat. 13, '35, 332 ff.

Peterson, Erik, Der Monotheismus als polit. Problem. Ein Beitr. z. Gesch. d. polit. Theol. i. Imp. Rom. Lpg., Hegner '35. 158 S. 4.50

Plotinus, Schriften. Übers. von R. Harder 2. Die Schriften 22—29 d. chronol. Reihenfolge. 206 S. (Philos. Bibl. 211 b). Lpg., Meiner. 11.—

Polotzky, H. J., Zu einig. Heidelberger koptisch. Zaubertexten, Orientalia N. S. 4, '35, 416 ff.

Raingeard, P., Hermès Psychagogue. Essai sur l. origines du culte d'Hermès. Paris, Les Belles Lettres '35. fr. 50

Robert, L., Réglement rel. de Sinope, BCH 59, '35, 431 ff. Fausse Divinités, ebd. 471 ff. *Χιλιαστῆρες* de Samos, ebd. 477 ff.

Roberts, C., Th. C. Skeat, A. D. Nock, The Gild of Zeus Hypsistos, HThR 29, 39 ff.

Runes, M., Der etrusk. Text d. Agramer Mumienbinde. Neu hrsg. u. erl. Mit e. Glossar v. S. P. Cortsen (Forschgn. z. griech. u. lat. Gramm. 11). Gttg., Vandenhoeck & Ruprecht '35. IV, 104 S. (ill.), 14 Taf. 16.—

de Ruyt, Fr., La nécropole romaine de l'Isola Sacra et l'archigalle de Cybèle, L'ant. class. 5, 25 ff.

—, Les traditions orient. dans l. démonol. étrusque, L'ant. class. 5, 139 ff.

Sbordone, Fr., La fenice nel culto di Helios, Riv. ind.-gr.-ital. 19, 1 ff.

Schaeder, H. H., Manichaeismus u. spätantike Rel., Ztschr. f. Missionskde. 50, '35, 65 ff.

Scott, W., Hermetica IV: Testimonia. With Introduct., Add. a. Indd. by A. S. Ferguson, Oxford, Clarendon Press XLIX, 576 S.

Smertenko and G. N. Belknap, Studies in Greek rel., Univ. of Oregon public. stud. in the humanities I 2, '35.

Sokolowski, F., Note sur les *Νυκτοφυλάξια* à Délos, BCH 59, '35, 382 ff.

Stegemann, V., Über Astronomisches i. d. kopt. Zaubertexten, Orientalia N. S. 4, '35, 391 ff.

Strodach, G. K., Pietas, Horace and Augustan nationalism, Class. weekly 39, 137 ff.

Taeger, Fr., Orient u. Occident i. d. Antike (Philos. u. Gesch. 58). Tbg., Mohr. 27 S. 1.50

Weber, Leo, Die Alkestissage, RhM 85, 117 ff.

Worrell, W. H., Coptic Magical and Medical Texts, Orientalia N. S. 4, '35, 1 ff.; 184 ff.

Wurms, H., Das Schicksal Roms u. d. Götter b. Tacitus, Hum. Gymn. 47, 10 ff.

Wytzes, J., Der Streit um d. Altar d. Viktoria. Texte d. betr. Schriften d. Symmachus u. Ambrosius m. Einl., Übers. u. Komment. Amsterdam. 159 S. Fl. 2.90

14. Nordisch-germanische Religion

Andree, Jul., Die Externsteine. Eine germ. Kultstätte. Mnstr., Coppenrath. 63 S. (ill.). 1.70

Arndt, E. Mor., Nord. Vk. Hrsg. v. O. Huth (Univ.-Bibl. 7318). Lpg., Reclam. 74 S. —.35

Büsch, P., Hakenkreuz u. Heilruf. Entstehg. u. Bedeutg. Opferglaube, Feuerkult u. Nordland (Gegenw. u. Zuk. 101). Lpg., Kultpolit. Verl. 63 S., 2 Taf. 1.—

Buschan, G., Altgerm. Überliefgn. i. Kult u. Braucht. d. Deutschen. Mchn., Lehmann. 257 S., 16 Taf. 7.80

Günther, R., Die Externsteine nach dem neuesten Stand der Forschg., ThRdsch 8, 22 ff.; 166 ff.

Gunnarsson, Gunnar, Nordischer Schicksalsgedanke. Mchn., Langen. 18 S. —.80

Hartmann. W., Die germ. Gottheit d. Jahres u. d. Lebens. Halle, Akad. Verl. '35. 62 S. 2.80

Höfler, O., Der germ. Totenkult u. d. Sagen v. Wilden Heer, OZVk 10, 33 ff.

Hofmeister, Herm., Germanenkunde. Ffm., Diesterweg. VIII, 254 S. (ill.), 8 Taf. 6.—

Kersten, K., Zur älteren nordischen Bronzezeit (Veröffentl. d. Schlesw.-holst. Universitätsges. Reihe 2, Nr. 3). Neumünster, Wachholtz. 176 S. (ill.), 42 Taf. 4°. 18.—

Köhler-Irrgang, Ruth, Die rel. Grundl. d. Sippengedankens i. d. Isländersaga (Red. u. Aufs. z. nord. Gedanken 36). Lpg., Klein. 25 S. —.70

Lehmgrübner, W., Die Erweckung d. Walküre (Hermaea 32). Halle, Niemeyer. 109 S. 3.80

Meyer, Herb., Recht u. Rel. bei d. Germanen, Ztschr. Akad. dtsch. Recht, '35, 8 ff.

Müller, Rolf, Himmelskundl. Ortung auf nordisch-germ. Boden. Lpg., Kabitzsch. 85 S. (ill.), 8 Taf. 2.80

Pfister, Fr., Tacitus u. d. Germanen. I: Die Kultgelage d. Germanen (Würzb. Stud. z. Altertumswiss. 9). Festschr. f. Hosius. S. 59 ff.

Reichardt, Konst., Runenkunde. Jena, Diederichs. 124 S. (ill.). 3.80

Schulz, K., Der Tod i. germ. Erleben (Das dt. Werde. Folge 5). Brsl. Nickisch. 43 S. (ill.). —.75

Schulz, Walth., Indogermanen u. Germanen. Lpg., Teubner. VI, 104 S. (ill.). 2.40

Schütte, Gudmund, Gotthiod u. Utgard. Sagengeographie i. neuer Auffassung 2. Buch 1, Kap. 6—8. Buch 2. 3. 372 S. Jena, Frommann. 8.—

Stumpfl, Rob., Kultspiele d. Germanen als Ursprung d. mittelalt. Dramas. Bln., Junker & Dünnhaupt. XIV, 448 S. 14.—

Süßkand, P., Germanisches Leben i. Spiegel d. altnord. Dichtung. Bln.. Junker & Dünnhaupt. 123 S. 3.80

Wieselgren, Per., Quellenstudien z. Volsungasaga (Acta et Comment. Univ. Tartu. 34, 3). Dorpat '35, Mattiesen. 432 S. 10.—

15. Christentum

Acta conciliorum oecumenicorum. Iussu atque mandato Societ. scient. Argentorat. ed. Ed. Schwartz. 2, 5. Concilium universale Chalced. Collectio Sangerman. XXII, 167 S. Bln., de Gruyter. 4°.

Astori, Alfr., L'Eucaristia nei primi tre secoli della chiesa. Milano, G. Daverio '35. 221 S. L. 6.—

Barton, A., The Apostolic Age and The NT. Univ. of Pennsylvania Press. XI, 157 S.

Bultmann, R., Neueste Paulusforschg., ThRdsch 8, 1 ff.

Casey, R., Der d. Athanasius zugeschriebene Traktat Περὶ παρϑενίας. Bln., de Gruyter. 26 S. 4°. 1.50

Corbishley, Th., Quirinus and the Census: a Re-study of the Evidence, Klio 29, 81 ff.

Cullmann, O., La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif, RHPR 16, 1 ff.

Dölger, Fr. Jos., Antike u. Christentum 5, 1—3. Darin u. a.: Lumen Christi. Nonna, e. Kapitel üb. christl.. Volksfrömmigkeit d. 4. Jh. Das Schuhausziehen i. d. altchristl. Taufliturgie. Das Niedersitzen nach d. Gebet. Nilwasser u. Taufwasser. Anulus pronubus. Unser tägl. Brot. Domina mater ecclesia u. die „Herrin“ im 2. Joh.brief. *ΘΕΟΥ ΦΩΝΗ.*

Ehrhardt, Alb., Überlieferung u. Bestand d. hagiograph. u. homilet. Lit. d. griech. Kirche v. d. Anfängen bis z. Ende d. 16. Jh. T. 1. Die Überlieferg. Lfg. 1. 160 S. (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit 50, 1). Lpg., Hinrichs.

Filthaut, Ephr., Roland v. Cremona u. d. Anfänge d. Scholastik i. Predigerorden. Ein Beitr. z. Geistesgesch. d. ält. Dominikaner. Vechta, Alb.-Magnus-Verl. XV, 224 S.

Gloede, G., Theologia naturalis b. Calvin (Tüb. Stud. z. systemat. Theol. 5). Stgt., Kohlhammer '35. XVIII, 355 S. 12.—

Grabmann, M., Mittelalterl. Geistesleben. Abh. z. Gesch. d. Scholastik u. Mystik 2. Mchn., Hueber. XII, 649 S. 24.—

Greven, Jos., Die Kölner Kartause u. d. Anfänge d. katholischen Reform i. Deutschland. Aus d. Nachlasse d. Verf. mit seinem Lebensbilde hrsg. v. W. Neuß (Kath. Leben u. Kämpfen i. Zeitalter d. Glaubensspaltg. 6). Mnstr., Aschendorff. XV, 120 S. 3.40

Grosdie, R., Der katholische Begriff der Kirche, NJb 12, 247 ff.

Guardini, R., Die Bekehrung d. hl. Aurelius Augustinus. D. innere Vorgang i. s. Bekenntnissen. Lpg., Hegner '35. 294 S. 7.50

Günther, Ernst-Eb., Die Anschauung Luthers v. Seligkeit, Heil u. Kirche i. d. vorreformat. Schriften v. 1517 bis 1522 u. i. sein. Septembertestament (Theol. Arb. z. Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 4). Halle, Akad. Verl. '35. 61 S. 2.40

—, R., Streit um die Grabeskirche i. Jerusalem als Streit um d. Externsteine, ThRdsch 8, 166 ff.

Harder, G., Paulus u. d. Gebet (Ntl. Forschgn. 1, 10). Gütersloh, Bertelsmann. 228 S. 6.—

Haugg, Don., Die zwei Zeugen. Eine exeget. Studie üb. Apok. 11, 1—3 (Ntl. Abh. 17, 1). Mnstr., Aschendorff. VII, 140 S. 6.90

Hennig, Rich., Das Geburts- u. Todesjahr Christi. Eine wissenschaftl. Prüfg. d. überlief. Unterlagen ... Essen, Fürstenau. 62 S. 1.75

Hentschel, Erh., Die Mythen v. Luzifers Fall u. Satans Rache in d. altsächs. Genesis (Rel. u. Gesch. 4). Stgt., Kohlhammer '35. XIX, 82 S. 4.80

Hirsch, Em., Stud. z. vierten Evangelium. Text, Literarkritik, Entstehungsgesch. (Beitr. z. hist. Theol. 11). Tbg., Mohr. VII, 190 S. 12.70

Huck, A., Synopse d. drei ersten Evangelien. 9. Aufl. Unter Mitwirk. v. H. G. Opitz völlig neu bearb. v. H. Lietzmann. Tbg., Mohr. XX, 213 S. 4⁰. 4.80

Janssen, K., Die Entstehung d. Gnadenlehre Augustins (= Diss. Rostock). Rostock, Hinstorff. VII, 142 S. 4.50

Kurfess, A., Kaiser Konstantin u. d. Sibylle, Theol. Quartalschr. 117, 11 ff.

Ladner, Gerh., Theologie u. Politik vor d. Investiturstreit. Abendmahlstreit, Kirchenreform, Cluni u. Heinrich III. (Veröff. d. Österr. Inst. f. Geschforschg. 2). Baden b. Wien, Rohrer. 160 S. 10.50

Las Casas, Barthol. de, Im Zeichen d. Kreuzes. Die „Verwüstg. Westindiens“, d. h. d. Massenausrottg. d. süd- u. mittelamerik. Indianer nach d. Denkschrift d. de Las Casas, Bisch. v. Chiapa, v. 1542. Neu bearb. u. hrsg. v. Alfr. Miller. Lpg., Klein. 156 S. (ill.). 2.50

Lebreton et Zeller, Histoire de l'église 2, De la fin du 2. siècle à la paix Constantinienne. Paris, Bloud & Gay. 500 S. fr. 60.—

Leipoldt, Joh., Jesus und Paulus, Jesus oder Paulus? Ein Wort an Paulus' Gegner. Lpg., Dörffling & Franke. 94 S. 3.80

Livingstone, R. W., Christianity and Hellenism, The Hibbert Journal 33, '35, 357 ff.

Lütgert, W., Die theol. Krisis d. Gegenwart u. ihr geistesgesch. Ursprung. Gütersloh, Bertelsmann. 100 S. 2.50

Lupaş, Joan, Ursprung u. Entwicklung d. bedeutendsten konfess. Minderheiten i. Rumänien (Vom Leben u. Wirken d. Romanen 2, 8). Jena, Gronau. 23 S. —.60

St. Lyonnet, S. Marc, La version arménienne, Mél. Beyrouth 19, '35, 23 ff.

Marsh, H. G, The use of *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ* in the writings of Clement of Alex. with special reference to his sacramental doctrine, Journ. of theol. stud. 37, 64 ff.

Moffatt, James, An Approach to Ignatius, HThR 29, 1 ff.

Noiville, J., Les origines du Natalis Invicti, REA 38, 145 ff.

Pfeiffer, Erw, Bonifatius. Sein Leben u. Wirken. Mchn., Hueber. 119 S. 2.40

Preiss, Th., A propos de Kierkegaard, RHPR 16, 46 ff.

Prümm, Karl, Der christl. Glaube u. d. altheidn. Welt. 2 Bde. Lpg., Hegner '35. 505, 531 S. 44.—

Roth, Paul, Die Reformation i. Basel 1. Die Vorbereitungsjahre (1525 bis 1528). 54 S. (ill.). Basel, Helbing & Lichtenhahn. 3.—

Saint-Yves, P., Saint Christophe successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès. Paris, Nourry. 55 S. fr. 10.—

Schmaltz, K., Kirchengesch. Mecklenburgs 2. Reformation u. Gegenreformation. 256 S. Schwerin, Bahn. 9.—

Schmidlin, Jos., Papstgesch. d. neuesten Zeit 3. Papsttum u. Päpste i. 20. Jh. Pius X. u. Benedikt XV. (1903 bis 1922). XIX, 350 S. Mchn., Kösel & Pustet. 17.—

Schmidt, Wolfg., Die Pfingstbewegung i. Finnland (Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 27). Helsingfors, Akateeminen Kirjakauppa '35. 256 S. Finn.M. 60.—

Schöffler, H., Die Reformation. Einf. in e. Geistesgesch. d. dt Neuzeit (Das Abendland 1). Bochum-Langendreer, Pöppinghaus. 106 S., 2 Kt. 2.30

Seeger, E., Evangelische Dogmatik u. Judentum. Eine rassen- u. rel.-soziol. Untersuchg. Marbach, Teutoburg-Verlag. 115 S. 1.90

Seiterich, Eug., Die Gottesbeweise b. Franz Brentano (Freib. theol. Stud. 42). Frbg., Herder. XV, 240 S. 4.—

Starr, Joshua, An eastern Christian sect, the Athinganoi, HThR 29, 93 ff.

Stucki, A., Christus i. Italien. Gesch. d. ev. Bewegg. i. Italien u. unt. d. ital. sprech. Bevölkerg. d. Schweiz. St. Gallen, Buchh. d. Ev. Ges. 324 S. 4.40

Stufler, Joh., Gott, d. erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitr. z. Verständnis d. Konkurslehre d. hl. Thomas v. Aquin (Philos. u. Grenzwissensch. 6, 3/4). Innsbruck, Rauch. 183 S. 6.—

Stupperich, Rob., Staatsgedanke u. Relpolitik Peters d. Gr. (Osteurop. Forschgn. N. F. 22). Kgbg., Ost-Europa-Verl. IX, 110 S. 5.80

Tellenbach, Gerd, Libertas. Kirche u Weldordng. i. Zeitalter d. Investiturstreites (Forschgn. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 7). Stgt., Kohlhammer. X, 243 S. 15.—

Vieillefond, J.-R., Les pratiques rel. dans l'armée byzantine d'après l. traités militaires, REA 37, 322 ff.

Vögtle, Anton, Die Tugend- u. Lasterkataloge i. NT. Exegetisch, rel.- u. formgesch. unters. (Ntl. Abh.16, 4/5). Mnstr., Aschendorff. XVIII, 253 S. 12.75

Wagner, Friedr., Gesch. d. Sittlichkeitsbegriffes 3. Der Sittlichkeitsbegriff in d. christl. Ethik d. MA. 380 S. (Münst. Beitr. z. Theol. 21). Mnstr., Aschendorff. 14.50

Weiland, H. Chr., Het Oordeel der Kerkvaders over het Orakel. Diss. Utrecht '35, 95 S.

16. Germanentum und Christentum. Geschichtliches und Frömmigkeitstypologie

Bauer, W., Die dt Wende u. die Kirche, NJb 12, 15 ff.

Bienert, W., Goethes pietist.-humanist. Privatchristentum (Theol. Arb. z. Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 5). Halle, Akad. Verl. '35. 68 S. 3.—

Braun, Fr., Orthodoxie u. Pietismus in Memmingen (Einzelarb. a. d. Kirchengesch. Bayerns 18). Mchn., Kaiser '35. XVII, 203 S. 5.—

Dausend, H., Germ. Frömmigkeit i. d. kirchl. Liturgie. Wiesbaden, Grünewald-Verl. 151 S. 2.40

Dietrich, M., Theol. Ontologie i. modern. Anglikanismus (Stud. z. Gesch. d. neuer. Protestant. 16). Bln., Töpelmann. VII, 141 S. 8.—

Meister Eckhart, Die dt u. lat. Werke. Hrsg. i. Auftr. d. dt Forschgsgem. Die lat. Werke 3. Expositio Sancti Evangelii sec. Iohannem. (Hrsg. u. übers. v. K. Christ u. J. Koch.) Lfg. 1. IV; XXXI, 80 S. Stgt., Kohlhammer.

Fabricius, Cajus, Positives Christentum i. neuen Staat. Drsdn., Püschel. 76 S. 1.80

Fiebig, P., NT. u. Nationalsozialismus. 3 Univ.-Vorlesgn. üb. Führerprinzip, Rassenfrage, Kampf (Schrift. d. Dt Christen 11). Drsdn., Dt.-christl. Verl. 70 S. 1.—

Frenssen, G., Der Glaube d. Nordmark. Stgt., Gutbrod. 145 S. 3.90

Frick, H., Deutschland innerhalb d. rel. Weltlage. Bln., Töpelmann. IX, 273 S., 10 Kt. 6.—

Fuchs, Käte, Die Religiosität d. Joh. Jak. Christoffel v. Grimmelshausen (Palaestra 202). Lpg., Mayer & Müller '35. IV, 152 S. 8.80

Fuhrmann, E., u. Schneider, A., Stätten dt Heiligkeit. Paderborn, Schöningh 191 S. (ill.), 1 Kt. 3.80

Grabert, H., Der protestant. Auftrag d. dt Volkes. Grundzüge d. dt Glaubensgesch. v. Luther bis Hauer. Stgt., Gutbrod. 287 S. 5.70

Grupe, W., Rudolf G. Binding, ein Künder dt Gottschau (Dt Wesen 2). Stgt., Gutbrod. 76 S. 1.—

Günther, H. F. K., Frömmigkeit nord. Artung. 3. Aufl. Jena, Diederichs. 43 S. 1.20

Gumbel, H., Dt Kultur v. Zeitalter d. Mystik bis z. Gegenreformation 1 (Handb. d. Kulturgesch. Lfg. 31). Potsdam, Athenaion. 48 S. (ill.), 2 Taf. 2.80

Hammerschmidt, F., Der christl. Erlösungsgedanke. Seine Lebensform in d. germ.-dt Dichtg. (Die rel. Entscheidg. 9). Warendorf, Schnell. 72 S. 1.50

Hankamer, P., Dt Gegenreformation u. dt Barock. Die dt Lit. i. Zeitraum d. 17. Jh. (Epochen d. dt Lit. 2, 2). Stgt., Metzler '35. VIII, 543 S. 15.50

Heuser, Ad., Die Erlösergestalt i. d. belletrist. Lit. seit 1890 als Deuterin der Zeit (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 3). Bonn, Hanstein. 197 S. 6.20

Holmström, Folke, Das eschatolog. Denken d. Gegenwart. 3 Etappen d. theol. Entwicklg. d 20. Jh. Neubearb. u. verkürzte Ausg. Ins Dt übers. v. H. Kruska. Gütersloh, Bertelsmann. XX, 424 S. 15.—

Horn, P., Mensch u. Welt i. dt Protestantismus d. Gegenwart, NJb. 12, 261 ff.

Irmer, W., Hindenburg als Christ. Erinnergn. an d. Reichspräsidenten. Bln., Acker-Verl. 48 S. —.60

Jessen, H., Gott u. der König. Friedrichs d. Gr. Rel. u. Relpolitik (Der Eckart-Kreis 26). Bln., Eckart-Verl. 239 S. 2.85

Kinder, E., Natürl. Glaube u. Offenbarungsglaube. Eine Untersuchg i. Anschluß a. d. Glaubensphilos. Fr. H. Jacobis (Forschgn. z. Gesch. u. Lehre d. Protestant 8, 1). Mchn., Kaiser. 136 S. 3.50

Knopf, O., Christentum od. Wissenschaft? Lpg., Dörner. 176 S. 3.20

Leese, Kurt, Natürl. Rel. u. christl. Glaube. Ein theol. Neuorientierg. Bln., Junker & Dünnhaupt. 74 S. 2.80

Lütgert, W., Der Kampf d. dt Christenheit m. d. Schwarmgeistern. Gütersloh, Bertelsmann. 79 S. 1.60

Müller, Fr., Völkerentwicklung u. Christentum. Stgt., Kohlhammer. 38 S. 1.20

Mueller-Senftenberg, M., Erwachender Mythos. Bln., Kämmerer '35. 511 S. 8.50

Müsebeck, E., Wandlungen des rel. Bewußtseins i. d. dt akad. Jugend währ. d. Weltkrieges. Bln., Furche. 100 S. 2.—

Noack, U., Katholizität u. Geistesfreiheit. Nach d. Schriften v. John Dalberg-Acton. 1834—1902. Ffm., Schulte-Bulmke. 377 S. 6.80

Noth, G., Paul Ernst u. d. Erneuerg. d. Christentums. Merseburg, Stollberg. 29 S. —.65

Nüdling, Gr., Ludwig Feuerbachs Relphilos. „Die Auflösung der Theol. i. Anthropol." (Forschgn. z. neuer Philos. u. ihrer Gesch. 7). Paderborn, Schöningh. 216 S. 4.80

Oberheid, H., Unpolit. dt Christentum. Ein Wort üb. d. „polit. Christentum" d Prof. Paul Althaus. Bonner Univ.-Buchdr. 52 S. —.75

Rabl, K. O., Christentum u. Volkstum bei W. E. Gladstone. Aufgewiesen a. seiner Kritik d. brit. Orientpolitik z. Zt. d. Blner Kongresses (Mchener hist. Abh. 1, 10). Mchn., Beck. VI, 67 S. 3.—

Schmidt, Kurt Dietr., Die Bekehrung d. Germanen z. Christentum 1. Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. 82 S.

Schloz, Wilh., u. Laiblin, W., Vom Sinn d. Mythos (Schrift. z. dt Glaubensbewegung 7). Stgt., Gutbrod. 173 S. 4.20

Schuster, Herm., Der Prophet d. Deutschen. Luthers Art u. Glaube. Ffm., Diesterweg. 85 S. 2.40

Seeger, Reinh., Friedrich Engels. Die rel. Entwicklg. d. Spätpietisten u. Frühsozialisten (Christentum u. Sozialismus 7). Halle, Akad. Verl. '35. XXV, 207 S. 5.80

Stählin, Fr., Humanismus u. Reformation i. bürgerl. Raum. Eine Untersuchg. d. biogr. Schriften d. Joach. Camerarius (Schrift. d. Ver. f. Reformationsgesch. 53, 1). Lpg., Heinsius. VIII, 107 S. 3.80

Steinbüchel, Th., Der Umbruch d. Denkens. Die Frage nach d. christl. Existenz erläut. a. Ferdinand Ebners Menschdeutg. Regensbg., Pustet. 182 S. 4.80

Stomps, M. A. H., Die Anthropologie Martin Luthers. Eine philos. Unters. (Philos. Abh. 4). Ffm., Klostermann '35. 153 S. 8.—

Struck, W., Der Einfluß Jakob Böhmes a. d. engl. Lit. d. 17. Jh. (Neue dt Forschgn. Abt. Engl. Philol. 6). Bln., Junker & Dünnhaupt. 262 S. 10.—

Evangel. Theologie vor dt Gegenwart. Vorträge d. Theol. Tagung i. Wittenberg, Okt. '35 (Kirche i. Bewegg. u. Entscheidg. 24). Bonner Univ.Buchdr. '35. 143 S. 6.—

Walterscheid, Joh., Heilige dt Heimat. Das dt Kirchenjahr m. s. Festen, s. Volksbrauch, d. Volksheiligen, rel. Lit. u. rel. Kunst. 2. Juni bis November. XI, 407 S. (ill.). Hannover, Giesel. 5.20

Weißleder, Karlernst W., Goethes „Faust" u. d. Christentum (Stud. u. Bibliogr. z. Gegenwartsphilos. 19). Lpg., Hirzel. XI, 39 S. 1.40

Wieser, Max., Das Schrifttum z. dt Glauben (Literaturführer z. nord. Gedanken 3). Lpg., Klein. 56 S. 1.—

Winkler, Die Mystik d. dt Glaubensbewegg. u. d. Mystik d. christl. Glaubens (Kirche i. Bewegg. u. Entscheidg. 27). Bonner Univ.Buchdr. 34 S. —.60

Witte, Joh., Die Christus-Botschaft u. d. Rel. Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. 279 S. 9.80

Zanthier, Chr. M. v., Der Schicksalsglaube d. Dithmarscher. Hebbel, Groth, Frenssen, Groß. Eine relgesch. Untersuchg. Heide. 174 S. 2.40

REGISTER

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Friedrich Pfister, Würzburg.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON A. BERTHOLET / O. KERN
H. LIETZMANN / E. LITTMANN / K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

FRIEDRICH PFISTER
WÜRZBURG

OTTO WEINREICH
TÜBINGEN

UND

MARTIN P. NILSSON
LUND

XXXIII. BAND

HEFT 1/2

1936

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Ausgegeben am 30. Juni 1936

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Friedrich Pfister, Würzburg, Hofpromenade 1
Professor Dr. Otto Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 24

vereint mit den

Beiträgen zur Religionswissenschaft

der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

herausgegeben von

Professor M. P. Nilsson, Lund/Schweden, Bredgatan 23

Verlag von B. G. Teubner, Leipzig C 1, Postschließfach 380, Postscheckkonto Leipzig 51272

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft) in Berlin und der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

1936: 25 Bogen in zwei Doppelheften. Preis *RM* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur so weit überzählig geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder direkt durch den Verlag.

Manuskripte für das Archiv für Religionswissenschaft sind an den Verlag B. G. Teubner zu richten, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Manuskripte skandinavischer Forscher für die „Beiträge zur Religionswissenschaft" sind an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson, zu senden. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. — Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT